فلسفه و کلام اسلامی

سال چهل و هفتم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۳
ص ۱۰۳-۱۴۵

Philosophy and Kalam
Vol.47,No.1, Spring/Summer 2014

تصحیح و تحقیق رسالهٔ *تحریر الدلائل فی تقریر المسائل* اثر اثیرالدین ابهری

مهدی عظیمی[1]

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۰۸/۰۱- تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۳/۰۲/۱۷)

چکیده

اثیرالدین ابهری را رساله‌ای است که در نسخه‌شناسی‌ها با نام «ثمانی‌عشرة مسئلة فی الکلام» یا «المسائل» شناسانده شده است، ولی برپایهٔ یافتهٔ ما نام اصلی آن «تحریر الدلائل فی تقریر المسائل» است. این رساله، که گویا تنها نوشتهٔ کلامیِ تاکنون‌شناخته‌شدهٔ اوست، دربردارندهٔ هجده مسئلهٔ کلامی است که بیش‌وکم با بیست مسئله‌ای که غزالی در *تهافت‌الفلاسفة* پیش می‌کشد همخوانی دارند. ابهری در بیش‌ترِ این مسئله‌ها از مکتب اشعری در برابر فیلسوفان و معتزلیان دفاع می‌کند. در این نوشتار، «تحریر الدلائل» را بر اساس گواهی ابن‌تیمیه، سبک نویسندگی ابهری، و اندیشه‌های فلسفی او، اصالت‌سنجی کرده؛ و برپایهٔ نسخه‌های خطّی راغب‌پاشا ۱۴۶۱، مجلس شورا ۱۸۳۰، و آیت‌الله مرعشی ۳۵/۵۹، که گویا هر سه در قرن یازدهم هجری کتابت شده‌اند، به شیوهٔ بینابین تصحیح کرده‌ایم.

کلیدواژه ها: اثیرالدین ابهری، تحریر الدلائل فی تقریر المسائل، ثمانی‌عشرة مسئلة فی الکلام، کلام اشعری، المسائل.

---

۱. استادیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه تهران. Email: mahdiazimi@ut.ac.ir

۱. درآمد

برپایهٔ پژوهش جداگانه و کمابیش گسترده‌ای که ما اندر زیست‌نگاشت و کتاب‌شناختِ اثیرالدین مفضّل بن عمر ابهری، متکلّم، فیلسوف، منطق‌دان، ریاضی‌دان، و ستاره‌شناس پرآوازهٔ ایرانی، انجام داده ایم،[۱] وی در حدود دههٔ ۵۹۰[۲] در ابهر زاده شده است ـ شهری کوچک در میانهٔ قزوین و زنجان. ابهری، به‌احتمال، آموزش‌های آغازین خود را در این شهر دیده است. سپس در حدود دههٔ ۶۰۰ برای تکمیل تحصیلات خود، به ویژه در منطق و فلسفه، به سمرقند و دیگر کانون های علمی خراسان کوچیده است. در این دوره با رکن‌الدین عمیدی (د.[۳] حدود ۶۱۰) و زین‌الدین کشّی (شُک.[۴] نیمه نخست قرن ۷) دیدار داشته و احتمالاً از درس قطب‌الدین مصری (د. ۶۱۸) بهره برده است. پس‌از سیراب شدن از چشمه‌های دانش خراسان، به آهنگ فراگیری کیهان‌شناسی، اخترشناسی، هندسه، و ریاضیّات نزد کمال الدین بن یونس (د. ۶۳۹)، راهی موصل شده است. تقریباً از پیش از ۶۲۵ تا ۶۴۶ در موصل به آموزش و آموزانش سرگرم بوده و در این بازه سفرهای کوتاه و بلندی هم به شهرهای پیرامون موصل داشته است ـ به اربیل نزد ابن خلّکان (د. ۶۸۱) شاگرد او در علم خلاف، و به الجزیره نزد محیی‌الدین جزری (د. ۶۵۱) پشتیبان مالی او. به نظر می‌رسد، در همین دوره بوده است که نجم الدین کاتبی (د. ۶۷۵) شاگردی ابهری را می‌کرده است. وی سپس در حدود ۶۴۶ به ایران بازگشته و پیش‌از ۶۷۴ در شبستر یا شوشتر درگذشته است. اثیرالدین از نظر فقهی به‌احتمال شافعی‌مذهب،[۵] و از نظر کلامی (برپایهٔ همین رسالهٔ پیش رو) به‌یقین یک اشعری میانه‌رو بوده است.

آثار ابهری نثری روان و رسا دارند و از همین‌رو مخاطبان گسترده‌ای را به خود جذب کرده‌اند و حتّی شماری از آن‌ها سال‌ها درس‌نامهٔ آموزشی بوده و شرح‌ها و تعلیقه‌های

---

۱. این پژوهش در مقاله ای با عنوان «میراث اثیری: حیات و کارنامهٔ اثیرالدین ابهری» در مجله علمی‌ـ‌پژوهشی *تاریخ فلسفه* (شماره ۱۵، زمستان ۱۳۹۲، صص ۱۵۱-۱۸۰) چاپ شده است. پژوهش‌های دیگر آگاهی‌های اندک و ناهمگونی از زندگی و نوشته‌های او به دست داده‌اند [نک: ۱۳، صص ۵۸۶-۵۹۰؛ 18;19, pp. 196-97; 17, pp. 216-217; 20, pp.7-8].

۲. همهٔ تاریخ‌ها هجری قمری‌اند مگر خلاف آن قید شود.

۳. کوته‌نوشت «درگذشت».

۴. کوته‌نوشت «شکوفایی» است.

۵. ابهری در بخش پایانیِ منطق *منتهی الأفکار* پاره‌ای از استدلال‌های فقهی‌ـ‌اصولی را تحلیل منطقی می‌کند که شاید برپایهٔ آن‌ها بتوان به داوری قطعی دربارهٔ مذهب فقهی او دست یافت، ولی این کار از دست نویسنده، که تخصّصی در این زمینه‌ها ندارد، برآمدنی نیست.

فراوانی بر آن‌ها نوشته شده‌اند. یکی از نوشته‌های مهم او که تا کنون تصحیح و منتشر نشده است رساله‌ای است کلامی به نام *تحریر الدلائل فی تقریر المسائل*. ما در این مقاله بر آن‌ایم تا به پژوهش و ویرایش (تحقیق و تصحیح) این دست‌نوشت گران‌بها بپردازیم.

۲. نام رساله

در نسخه‌شناسی‌ها از رسالهٔ یادشده با نام «رسالة مشتملة علی ثمانی‌عشرة مسألة فی الکلام»، و گاه با عنوان کوتاه «المسائل» یاد می‌شود. امّا هیچ یک از این دو، نام راستین رساله نیست؛ بلکه اوّلی را ناسخان در صدر رساله برنگاشته‌اند و دومی را پاره‌ای از فهرست‌نویسان معاصر برپایهٔ واپسین سطر رساله (آن‌جا که آمده است: «تمّت المسائل...») عنوان پنداشته‌اند. عنوان قابل‌اعتمادتر این رساله، برپایهٔ یافتهٔ ما، «تحریر الدلائل فی تقریر المسائل» است. ابن تیمیّه (د. ۷۲۸) در *درء تعارض العقل و النقل* [۲، ج۶، ص۱۸۵] از یک کتاب ابهری یاد می‌کند که، به گفتهٔ او، به این نام معروف است؛ و بی درنگ مطلبی را از این کتاب می‌آورد که واژه به واژه در مسئلهٔ هفدهم از رسالهٔ موسوم به «ثمانی‌عشرة مسألة فی الکلام» آمده است. بنابراین نام این رساله، دست کم نزد اهالی دانش در اوایل قرن هشتم، «تحریر الدلائل فی تقریر المسائل» بوده است.

۳. درون‌مایهٔ رساله

اهمّیّت این رساله در آن است که از قرار معلوم، تنها نوشتهٔ کلامیِ ابهری است که تا کنون شناخته شده است. این رساله به‌روشنی معلوم می‌دارد که ابهری پیروِ کلام اشعری بوده است. وی در این رساله چندین بار آشکارا از ابوالحسن اشعری نام می‌برد و از دیدگاه او در برابر فیلسوفان اسلامی و معتزلیان پشتیبانی می‌کند. هم‌چنین در مسئلهٔ تجرّد نفس از غزّالی با عنوان «امام، حجّة الاسلام» یاد می‌کند و پس‌از گزارش دیدگاه او، برای آن برهان می‌آورد.

ابهری در این رساله به بررسی ۱۸ مسئلهٔ کلامی می‌پردازد که، برپایهٔ عبارتِ نوشته‌شده در صدر نسخه‌های خطّی، «میان حکیمان و متکلّمان و صاحبان ملل و ادیان دربارهٔ آن‌ها اختلاف درافتاده است». با این حال، تنها مسئله‌ای که بیان‌گر اختلافی میان‌اَدیانی است هجدهمین مسئله است: «اندر استوارداشتِ پیامبریِ پیامبرمان محمّد (ص)»؛ که ابهری در آن می‌خواهد یهودیان و مسیحیان را ملزم به پذیرش نبوّت پیامبر اسلام کند. مسئله‌های دیگر، امّا، بیان‌گر اختلاف‌هایی درون‌دینی‌اند، اندر میان اشعریان، معتزلیان، و فیلسوفان مسلمان. این مسئله‌ها عبارت‌اند از:

۱. جهان بی‌آغاز نیست؛
۲. وجود عین ماهیّت است؛
۳. معدوم شئ نیست؛
۴. اثبات وجود خدا؛
۵. وجود خدا عین حقیقت اوست؛
۶. یگانگی خدا؛
۷. خدا فاعل مختار است؛
۸. صفات خدا (دانستن، توانستن، خواستن، زنده بودن، شنیدن، دیدن، سخن‌گفتن)؛
۹. صفات خدا حادث نیستند؛
۱۰. می‌توان خدا را دید؛
۱۱. جوهر فرد (اتم)؛
۱۲. ابطال مادّه و صورت؛
۱۳. خلأ؛
۱۴. جبر (در ضمنِ آن: حسن و قبح شرعی)؛
۱۵. بازگشت معدوم؛
۱۶. نفس؛
۱۷. نقد روش متکلّمانِ پیشین در اثبات حدوث جهان، وجود خدا، یگانگی او، صفات او، و امکان دیدن او؛
۱۸. اثبات پیامبریِ حضرت محمّد(ص) (در ضمن آن: فلسفهٔ نبوت).

مقایسهٔ این هجده مسئله با بیست مسئله‌ای که غزّالی در *تهافت الفلاسفة* پیش می‌کشد تقارنی را میان آن‌ها آشکار می‌سازد؛ اگرچه این تقارن تامّ نیست. آن بیست مسئله بدین قرارند:

۱. ابطال بی‌آغازی جهان؛
۲. ابطال بی‌انجامی جهان؛
۳. مجازگویی فیلسوفان در اسناد صانعیّت به خدا؛
۴. ناتوانی آنان در اثبات وجود صانع؛
۵. ناتوانی آنان در اثبات یگانگی خدا؛
۶. ابطال دیدگاه‌های آنان در نفی صفات؛
۷. ناتوانی آنان در نفی جنس و فصل از خدا؛
۸. ابطال دلایل آنان بر بساطت و ماهیّت نداشتن خدا؛
۹. ناتوانی آنان در نفی جسمانیت از خدا؛
۱۰. ناتوانی آنان در اثبات صانع داشتن جهان؛
۱۱. ناتوانی آنان در اثبات علم خدا به غیر؛
۱۲. ناتوانی آنان در اثبات علم خدا به خود؛
۱۳. ابطال دیدگاه آنان در نفی علم خدا به جزئیّات؛
۱۴. ناتوانی آنان در اثبات نفوس فلکی؛
۱۵. ابطال رأی آنان دربارهٔ غرض حرکت افلاک؛
۱۶. ابطال دلایل آنان بر علم نفوس افلاک به جزئیّات؛
۱۷. نفی علّیّت؛
۱۸. ناتوانی آنان در اثبات تجرّد نفس؛
۱۹. ناتوانی آنان در اثبات جاودانگی نفس؛
۲۰. ابطال دیدگاه آنان در نفی معاد جسمانی؛

بررسی این هم‌خوانی‌ها و ناهم‌خوانی‌ها می‌تواند نشان دهد که ابهری چه اندازه پیـروِ پیشینیان خود، ازجمله غزّالی، بوده و چه میزان استقلال فکری داشته است. برای نمونه، یکی از ناهم‌خوانی‌های *تهافت* و «تحریر» مسئلهٔ نفی علّیّت است. آیا این بدان معنا نیست که ابهری از صدفه‌باوری اشعری کناره گرفته یا تعـدیلی در آن روا داشـته اسـت؟ پاسخ هرچه باشد، نتیجه روشن‌شدن یکی از سویه‌های اندیشهٔ ابهری است. سـکوت ابهـری در برابر دو مسئلهٔ بنیادین «اتم» و «خلأ» نیز نشان‌گـر واگرایـی او از مبـانی کـلام اشـعری و همگرایی او با فیلسوفان است. هم‌چنین نقد وی بـر روش متکلّمـان پیشـین نویـدبخش نوآوری‌های کلامی اوست و این چشم‌داشت را در خواننده پدید می‌آورد کـه بسـا وی در این مواضع پیش‌رفت‌هایی را در دانش کـلام پدیـد آورده باشـد. بـه هـر روی، ایـن‌هـا و مانندهای این‌ها پرسمان‌هایی باز (open problems) هستند که ما بررسی آن‌هـا را بـه پژوهش‌های سپسین می‌سپاریم که ـ بادا!ـ به دست نگارندهٔ ایـن سـطور یـا دیگـران بـه انجام رسند.

۴. نسخه‌شناسی

رسالهٔ «تحریر» برپایهٔ سه نسخهٔ زیر تصحیح شده است.

۱) **ر**: نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ راغب پاشا به شمارهٔ ۱۴۶۱، کـه مجموعـهٔ ۸۱ رسـاله از فیلسوفانی چون فارابی، ابن‌سـینا، خواجـه نصـیر، ابـن‌کمونـه، ابهـری، و دیگـران اسـت. «تحریر» هفتادوهفتمین رسالهٔ این مجموعه است که با عنوان «ثمانیعشرة...» در صفحات ۳۶۴الف تا ۳۸۰الف جای دارد. خطّ رساله نستعلیق خوب است با عنـوان‌هـای شـنگرف. برگه‌های ۲-۴ دربردارندهٔ فهرسـت ایـن مجموعـه اسـت. در پایـان فهرسـت (ص ۴ب)، یادداشت تملیکی هست به خطّ شکستهٔ نستعلیق ـ آن‌گونه که مـا توانسـتیم بخـوانیم ـ بدین قرار:

> هو. رسائل متفرقه که از شیخ محمدتقی نوادهٔ شیخ علینقی کمره ای خریده شد و از ملکیت خود اخراج و... بجهـت عالیحضـرت دسـتوری میـرزا محمـد طـاهر حفظه الله ارسال گردید.

این یادداشت با مهری منقوش به آیهٔ شریفهٔ «تلک حجّتنا آتیناها ابراهیم علی قومه» (انعام، ۸۳) ممهور شده است. متن مهر تعریض دارد به این که خریـدارْ شخصـی بـه نـام ابراهیم بوده است؛ و از متن تملیک دانسته می‌شود که آن را پیش کـشِ وزیـری بـه نـام میرزا محمّد طاهر کرده است. آیا این میرزا محمّد طاهر همان عماد الدوله میـرزا محمّـد طاهر وحید قزوینی (د. ۱۱۱۲؟)، وقایع نگار دربار شاه عباس دوم (حک: ۱۰۵۲- ۱۰۷۷)،

نویسندهٔ *تاریخ جهان آرای عبّاسی*، و وزیر اعظم شاه سلیمان (حک: ۱۰۷۷- ۱۱۰۵) و شاه سلطان حسین (حک: ۱۱۰۵- ۱۱۳۰) نیست؟[۱] آن‌چه گمانه‌زنی ما را تأیید می‌کند ذکر نام شیخ علینقی کمره‌ای، نیای فروشندهٔ نسخه است. ذبیح‌اللّه صفا [۸، ج۵، بخش۱، ص۶۲۶] وی را در شمار معمّاسرایان عهد صفوی یاد می‌کند که در ۱۰۲۵ درگذشته است. گرچه اعتمادالسلطنه [۴، ج۲، ص۹۱۵] و هدایت [۱۶، ص۲۲۷] تاریخ درگذشت او را ۱۰۲۹ ثبت کرده‌اند، به هر روی، او معاصر شاه عبّاس اوّل بوده و طبیعی است که نواده‌اش معاصر شاه سلیمان و، در نتیجه، هم‌عصر وزیر اعظم او میرزا محمد طاهر وحید بوده باشد. اگر این گمانه‌زنی درست باشد، آیا آن ابراهیم‌نامی که نسخه را خریده فرزند همین میرزا محمد طاهر نیست؟ پاسخ این پرسش را شاید بتوان در وقف‌نامه‌ای که در سطرهای آینده درباره‌اش سخن خواهیم گفت پیدا کرد. در صفحهٔ ۶الف یادداشت دیگری هست به خطّ نستعلیق که، تا آن‌جا که ما توانستیم بخوانیم، این گونه است:

> استصحبه... الفقیر... السید لطف اللّه ابوالشرف بن ابرهیم حاسم بن حسین بن عبدالرحمن بن حسن بالی بن عبدالحی المقتول الشهید بن ملک احمد [بن؟] سیف‌الدین الآمدی، رحمهم اللّه تعالی وغفرهم اجمعین بحرمة [ال]نبیّ الامین، فی سنة ۱۱۳۹ لمحمد حاسم. ای نخل امل ابوالشرف لطف اللّه/تاریخ ولادت... خورشید وجود. ۱۱۳۹ فی شهر جمادی الاخر، الیوم الرابع، یوم الاثنین، وقت الظهر...

زیر همین نوشته دست‌خطّ دیگری هست به خطّ نستعلیق خوانا و بدون توقیع و تاریخ، که می‌گوید:

> این مجموعهٔ جواهر گران‌قیمت و عقد فراید عرائیس حکمت از شهر تبریز دلآویز بدست یغماگران آمد در زمان حضرت سلطان احمد خان، خلد اللّه خلافته، که فتح ایران کرد و بیخ روافض از آن زمین نازنین بیرون آورد و قطع دابر القوم الذین ظلموا.

این «سلطان احمد خان» کیست؟ ششن[۲] [۲۱، ص۲۶۹] باید او را سلطان احمد جلایر (حُک:[۳] ۷۸۴-۸۱۳) پنداشته باشد که در ۸۰۹ تبریز را فتح کرده است [۶، ج۳، ص۵۶۹]. گویا وی برپایهٔ همین پندار، تاریخ کتابت نسخه را قرن هشتم شمرده است. امّا این سلطان احمد خان، پادشاه عثمانی است (حک: ۱۰۱۲-۱۰۲۶) که در سال ۱۰۱۶ یا

---

۱. برای زیست‌نگاشت او، نک: وحید قزوینی، پیشگفتار، ص۳۵ به بعد.

2. Şeşen

۳. کوته‌نوشت «حکمرانی».

۱۰۱۷، یعنی در عهد شاه عباس اول، لشگری را به سرکردگی صدر اعظم خود مراد پاشا به ایران گسیل داشت و آنان، اگرچه تبریز را گشودند، به زودی شکست خوردند و واپس گریختند [۳، ج۲، ص۷۶۴]. آن‌چه داوری ما را تأیید می‌کند سه چیز است:

۱. سلطان احمد جلایر را «خان» نمی‌گفته‌اند ولی شاه عثمانیِ یادشده را دقیقاً «سلطان احمد خان» می‌خوانده‌اند.
۲. این سلطان احمد خان، برپایهٔ متن یادداشتِ یادشده، با «روافض» درگیر بوده است که تعبیری دشمن‌خویانه از «شیعیان» است. و می‌دانیم که پادشاهی در ایران تنها از عهد صفوی به این سو رسماً شیعی بوده است.
۳. تاریخ فتح کوتاه مدت تبریز به دست صدر اعظمِ سلطان احمد خان ۱۰۱۶ یا ۱۰۱۷ بوده است که با تاریخ یادداشت دیگری که در همین صفحه دیده می‌شود (۱۱۳۹) و نیز با دورهٔ زندگی میرزا محمد طاهر وحید هماهنگ تر است. بنابراین تاریخ کتابت این نسخه پیش‌از ۱۰۱۷ بوده است.

و امّا وقف‌نامه‌ای که ذکرش گذشت در صفحهٔ ۶ب نوشته شده است، به خطّ نسخ بسیار خوب، و بدین قرار:

> هو اللّه ولا سواه. بسم اللّه الرحمن الرحیم. بعد حمد اللّه الموفّق المنّان والصلوة علی نبیّنا وآله شموس فلک الهدایة والإحسان، فإنّ أحوج العباد بربّه الباهر ابن ظهیرالدین میرزا محمّد ابرهیم [ابن؟] میرزا محمّد طاهر، وزیر کلّ ولایت آذربایجان، قد وقف هذا الکتاب مع جملة من کتبه لمرضاة اللّه تعالی علی أولاد ذکوره، أسّس اللّه بنیانهم بمرور الأیّام إلی ساعة القیام، حتّی لا یباع ولا یرهن ولایغصب ولا یهاب ولایستأجر بحیث یخرج من تصرّفهم. وجعل التولیة لأرشدهم وأعلمهم. فمن بدّله بعد ما سمعه فعلیه لعنة اللّه والملائکة والناس أجمعین.

از این وقف‌نامه دانسته می‌شود که واقف شخصی بوده است به نام باهر فرزند میرزا محمد ابراهیم و نوادهٔ میرزا محمد طاهر. دربارهٔ میرزا محمد طاهر پیش‌تر گمانه‌زنی کردیم. اکنون گوییم: آن ابراهیم‌نامی که ذکرش گذشت (خریدار نسخه از نوادهٔ شیخ علینقی کمره‌ای برای میرزا محمد طاهر) گویا همین میرزا محمّد ابراهیم بوده است — پسر میرزا محمد طاهر و پدر باهر. و گویا این نسخه از نیا به نواده رسیده و او نیز بر فرزندان خویش وقف کرده است.

۲) **م**: عکس نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی به شمارهٔ ۱۸۳۰، که مجموعه‌ای از رساله‌های کوتاه و اغلب در قالب نکته‌ها *(فوائد)*، و پرسش‌ها و پاسخ‌ها *(أسئلة و أجوبة)* است. این نسخه در سال ۱۰۵۸ هـ. ق. به‌دست محمّد میرحسین

استرآبادی نوشته شده است. خطّ بیشتر صفحه‌ها نستعلیق است ـ با مرکّب قرمز. قسمت‌های پایانی این نسخه تازه‌تر از بقیّه است و به خطّ شکستهٔ نستعلیقِ خوب و با مرکّبی کم‌رنگ‌تر کتابت شده است. این مجموعه در قطع رُقعی مستطیل، در ابعاد ۱۸/۵ × ۱۰/۵ سانتی‌متر، با جلد تیماجی قرمز، و در ۲۱۳ صفحهٔ ۲۳ سطری (به جز صفحات ۱ـ۱۰) تنظیم شده است [قس: ۵، ص۲۷]. «تحریر» در صفحات ۹۳ تا ۱۲۶ این دفتر جای گرفته است. برخی دیگر از رساله‌های مهمّ این مجموعه بدین قرارند: «أضحویة» از ابن‌سینا (صص ۱۰ـ۴۲)، رسالهٔ «الإمامة» از خواجه نصیرالدین طوسی (صص ۴۲ـ۵۲)، و «الرسالة الزاهرة» از ابهری (صص ۵۲ـ۵۶). رسالهٔ اخیر را عظیمی (نگارندهٔ این سطور) و قربانی تصحیح و در نشریّهٔ *فلسفه و کلام اسلامی* منتشر کرده‌اند؛ عظیمی بر این تصحیحْ شرح مفصّلی از دریچهٔ منطق جدید نوشته که در آن نکته‌های بدیعی دربارهٔ اندیشه‌های منطقی ابهری آشکار گردیده است.

۳) **ل**: نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ آیت‌اللّه گلپایگانی به شمارهٔ ۳۵/۵۹، که مجموعه‌ای است از چند رساله به خطّ نستعلیق. در آن چند مهر و یادداشت تملّک ارزشمند دیده می‌شود که از آن جمله است یادداشت تملّکی به تاریخ ۱۰۶۲ هـ. ق. ممهور به مُهرِ محمّدباقر سبزواری (صاحب *کفایة الأحکام*)، و نیز یادداشت تملّکی به تاریخ ۱۱۱۷ هـ. ق. ممهور به مُهرِ پسر او محمّدجعفر بن محمّدباقر سبزواری، و نیز نقش مهری مربّع‌شکل با سجعِ «سلام قولا من رب رحیم ۱۱۳۱». این مجموعه دارای جلد تیماج قهوی، مشتمل بر ۲۲۰ برگِ ۲۰-۲۱ سطری است و ابعاد هر برگ ۲۳ × ۱۳ سانتی‌متر است [نک: ۷، ص۴۰۱۰]. «تحریر» در ۱۷ برگ، یکی از رساله‌های این مجموعهٔ فاقد شمارهٔ صفحه است که عرب‌زاده [۱۰، ص۲۰۰] کاتب آن را شخصی به نام منصور ثبت کرده است.

۵. روش تصحیح

نسخهٔ **ر** از دو نسخهٔ دیگر قدیم‌تر است و باید آن را اساس قرار داد. بررسی‌های ما نشان می‌دهد که نسخهٔ **م** تقریباً بر نسخهٔ **ر** منطبق است. نسخهٔ **ل**، امّا، نسبت به آن دوی دیگر خطاهای بیش‌تری دارد. با وجود این، در برخی جاها **ل** را بر **م** ترجیح داده‌ایم. به این شیوهٔ تصحیح «بینابین» می‌گویند ـ بین «تصحیح بر مبنای نسخهٔ اساس» و «تصحیح التقاطی». مواردی هست که ضبط هر سه نسخه خطاست و ما با ذکر آن در پاورقی ضبط صحیح را در متن آورده‌ایم. موارد نادری هم هست که به نظر ما هر سه نسخه افتادگی داشته‌اند و از این‌رو واژگان یا عباراتی را قیاساً درون قلاب افزوده‌ایم. متن اثر را سراسر اعراب‌گذاری، و تا اندازه‌ای تشکیل کرده‌ایم. این کار اگرچه رایج نیست، به آنان

که بر زبان عربی چیرگی دارند زیانی نمی‌رساند ولی برای کسانی که در این زبان ورزیدگی ندارند سودبخش است؛ پس یک‌سره نیکوست. تعلیقاتی چند هم بر متن افزوده‌ایم که با امضای «المصحح» از پاورقی‌های دیگر جدا شده‌اند.

۶. اصالت‌سنجی (بررسی صحّت انتساب)

ناسخان در آغاز نسخه‌های **م** و **ر** چنین نوشته‌اند:

> این رساله‌ای است تألیف علّامهٔ محقّق، زبان حکیمان و متکلّمان، اثیر حقّ و ملّت و دین، ابهری؛ دربردارندهٔ هجده مسئله در کلام که میان حکیمان و متکلّمان و صاحبان ملل و ادیان دربارهٔ آن‌ها اختلاف درافتاده است.

نیز در حاشیهٔ همین صفحهٔ آغازین آمده است:

> رساله‌ای دربردارندهٔ هجده مسئله در کلام که میان حکیمان و متکلّمان دربارهٔ آن‌ها اختلاف درافتاده است، از آنِ اثیرالدین ابهری.

در صدر نسخهٔ **ل** نیز نوشته شده است:

> این رساله‌ای است دربردارندهٔ هجده مسئله در کلام که میان حکیمان و متکلّمان و صاحبان ملل و ادیان دربارهٔ آن ها اختلاف درافتاده است، تألیف امام اثیرالدین ابهری (که خدایش رحمت کناد)».

چه دلیل یا دلایلی بر صحّت این انتساب وجود دارد؟ ما سه دلیل بازشناخته‌ایم.

۱) *گواهی ابن‌تیمیه*. وی در کتاب *درء تعارض العقل و النقل* از ابهری مطالب و عباراتی را نقل می‌کند که تقریباً واژه به واژه از همین رسالهٔ پیش رو برگرفته شده است. وی در جایی از این کتاب می‌نویسد:

> ابهری حجّت معتزلیان و اشعریان و مانند آنان بر حدوث اجسام را ابطال کرده و خواسته از فیلسوفان اعتذار کند، پس گفته است... [۲، ج۱، ص۳۸۵].

سپس ابن‌تیمیه مسئلهٔ هفدهم از رسالهٔ پیش رو را تقریباً مو به مو گزارش می‌کند. وی حتّی، چنان‌که پیش‌تر در § ۲ گفتیم، در جایی دیگر، این رساله را به نامْ یاد می‌کند و می‌گوید:

> هم‌چنین اثیر ابهری در کتاب‌اش، معروف به *تحریر الدلائل فی تقریر المسائل*، و نیز دیگران، در آن راه‌ها[1] خدشه کرده‌اند و تباهیِ تکیه‌گاه آن دلیل، یعنی بطلان حوادث بی‌آغاز، را روشن ساخته اند. و ابهری دلیل پیشین، یعنی دلیل حرکت و سکون را ذکر کرده است. و آن این است که گفته اند... [۲، ج۶، ص۱۸۵]

۱. یعنی در راه‌هایی که متکلمان پیشین برای اثبات حدوث عالم پیموده‌اند.

سپس ابن‌تیمیه تقریباً کلمه به کلمه دومین دلیل حدوث عالم که در مسئلهٔ هفدهم از همین رسالهٔ پیش رو آمده است را نقل می‌کند. باری، از آن‌جا که دوران شکوفایی ابن‌تیمیه (سال‌های پایانی قرن ۷) بسیار نزدیک است به اواخر عمر ابهری (۶۵۱-۶۶۳)، گواهی او معتبرترین سند در صحّت انتساب «تحریر» به ابهری است.

۲) *دلیل سبک‌شناختی.* از مقایسهٔ شیوهٔ نگارش و اسلوب ادبی این رساله با آنِ رساله‌ها و کتاب‌های دیگر ابهری که در صحّت انتساب‌شان تردید نیست روشن می‌شود که نویسندهٔ آن‌ها یکی است. برای نمونه، ابهری در «الرسالة الزاهرة»، که اصالت‌اش پیش‌تر به اثبات رسیده است، تکیه‌کلام‌های خاصّی دارد و، مثلاً، در پرسش-پاسخ‌های مقدّری که به میان می‌آورد از عبارت‌هایی چون «لا نسلّم، وإنّما یلزم ذلک أن لو...» [نک: ۱۱، صص۱۳۵-۱۳۹] و «لم قلتم بأنّه کذلک؟ لا بدّ له من دلیل/برهان» [نک: ۱۱، صص۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، و ۱۴۰] با بسامد بالایی بهره می‌گیرد. این را در «تحریر» هم می‌توان دید.

۳) *دلیل اندیشه‌شناختی.* در دو جا از «تحریر» مسئلهٔ اشتراک لفظی/معنوی وجود به میان آمده است: یکی درمسئلهٔ دوم، و دیگری در مسئلهٔ پنجم. در مسئلهٔ دوم این دلیل که «وجود همان رفع عدم است و چون رفع عدم یک معنا دارد وجود هم یک معنا دارد» نقل و نقد شده است. و در مسئلهٔ پنجم این دلیل که «وجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود و مقسم در همهٔ اقسام به یک معنا وجود دارد» طرح و طرد شده است. این هر دو مطلب را در *منتهی الافکار* [۱، ص۷۸] نیز می‌توان دید. البتّه نکته‌سنجان می‌توانند بر ما خرده بگیرند که این دلیل چشم‌به‌راه اثبات اصالت *منتهی الافکار* می‌ماند. آری، چنین است؛ ولی داوری نسخه‌شناسی چون شادروان عبداللّه نورانی می‌تواند دست‌کم یک دل‌استواریِ نسبی دربارهٔ صحّت انتساب *منتهی الافکار* به ابهری پدید آورد. وی در مقدّمهٔ «تعدیل المعیارِ» خواجه نصیر (که نقدی بر *تنزیل الافکار* ابهری است) کتاب *منتهی الافکار* را از آثار ابهری برمی‌شمارد و دربارهٔ آن (و پنج کتاب دیگر) می‌گوید:

> پس از ملاحظهٔ فصول و ابواب و مطالعه مضامین این کتب چنین بنظر می‌رسد که همه آنها گویا از اثیرالدین ابهری است [۱۴، ص. چهل].

[تحرير الدلائل في تقرير المسائل]

هذه رسالةٌ[۱] تأليفُ العلاّمةِ المحقّقِ، لسانِ الحكماءِ والمتكلّمينَ، أثيرِ الحقِّ والملّةِ والدينِ، الأبهريِّ (رحمه الله)[۲]، مشتملةٌ على ثمانيَ‌عَشْرَةَ مسألةً في الكلامِ وَقَعَ فيها النزاعُ بينَ الحكماءِ والمتكلّمينَ وأربابِ المللِ والأديانِ.[۳]

المسألةُ الأولى في أنَّ العالَمَ ليس بأزليٍّ، خلافاً للفلاسفةِ والدهريّةِ

لنا في المسألةِ أن نقولَ[٤]: لازمةُ أزليّةِ العالَمِ مُنْتَفيةٌ، فيَنْتَفي أزليّتُه. وإنَّما قلنا: «إنَّ اللازمةَ منتفيةٌ»، لأنَّ مِن لوازمِ أزليّتِه إمّا أزليّتُه بجميعِ أجزائِه أوببعضِ أجزائِه دونَ البعضِ؛ وكُلٌّ واحدٍ منهما مُنتَفٍ، فيَلزَمُ انتفاءُ اللازمةِ ضرورةً.

أمّا المُلازَمةُ، فلا خِفاءَ فيها.

وأمّا انتفاءُ أزليّتِه بجميعِ أجزائِه[٥]، فَلأنَّ بعضَ أجزائِه مسبوقٌ بالعدمِ والمسبوقُ بالعدمِ لا يكونُ أزليّاً.

وأمّا انتفاءُ أزليّتِه ببعضِ أجزائِه دونَ البعضِ، فلإنَّ العالَمَ إمّا مستندٌ إلى فاعلٍ بالاختيارِ أو إلى موجَبٍ بالذاتِ. وأيّاً مّا كان، يَلزَمُ انتفاءُ أزليّتِه ببعضِ الأجزاءِ دونَ البعضِ. أمّا إذا كانَ مستنداً إلى فاعلٍ بالاختيار، فَلأنَّ بعضَ أجزائِه لو كانَ أزليّاً حينئذٍ لكانَ الفاعلُ قاصداً إلى إيجادِ الموجودِ وتحصيلِ الحاصلِ، وهو محالٌ. وأمّا إذا كانَ مستنداً إلى موجَب بالذاتِ، فَلأنَّهُ لا يخلو[٦] إمّا أن يكونَ الأثرُ المستندُ إليه أوَّلاً منفكّاً عنه أو لا يكونُ. فإن كانَ منفكّاً عنه كانَ الصادرُ منه[۷] أوَّلاً حادثاً، فلا يكونُ شيءٌ من أجزاءِ العالَمِ أزليّاً. وإن لَم يكنْ منفكّاً عنه لَزِمَ دوامُ الأثرِ المستند إليه بدوامِ ذاتِه؛ ويَلزَمُ من دوامِه دوامُ ما يَصدُرُ من الأثر الثاني، وإلّا لَزِمَ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ؛ ويَلزَمُ مِن دوامِ الأثر الثاني دوامُ الأثرِ الثالثِ؛ وعلى هذا النَسَقِ[۸] يَلزَمُ دوامُ جميعِ الآثارِ الصادرةِ عنه بواسطةٍ أو بغيرِ واسطةٍ. فلا يكونُ بعضُ أجزاء العالَمِ أزليّاً دونَ البعضِ.

فَعُلِمَ[۹] أنَّ لازمةَ أزليّةِ العالَمِ منتفيةٌ فينتفي[۱۰] أزليّتُه.

---

۱. م، ر: + رسالة مشتملة على ثمانية عشرة مسألة في الكلام وقع فيها النزاع بين الحكماء و المتكلّمين لأثيرالدين الأبهري (عنوان في الهامش).
۲. م، ل: ره.
۳. ل: هذه رسالة مشتملة على ثماني عشر مسألة في الكلام وقع فيها النزاع بين الحكماء و المتكلّمين و أرباب الملل و الأديان، تأليف الإمام أثيرالدين الأبهري رحمه الله. قال العلامة المحقق لسان الحكماء و المتكلمين أثيرالدين طاب ثراه.
٤. ل: يقول.
٥. م، ر: + أو ببعض أجزائه.
٦. ل: لأيجاد.
۷. م، ل: - منه.
۸. ل: لتسبق.
۹. ل: فعلمه.
۱۰. م: فيلزم (صحح في الهامش: فينتفي).

فإن قيل: [١] لِمَ قُلتُم إنَّ أزليّةَ العالَمِ ببعضِ أجزائِه دونَ البعضِ منتفيةٌ؟ أمّا قوله: «فإنَّ العالمَ إمّا مستندٌ إلى فاعلٍ بالإختيارِ أو إلى موجَبٍ بالذاتِ»، قُلنا: لا نُسلّمُ، وإنّما يَلزَمُ ذلك أن[1] لو بَيَّنْتُم أنّه مستندٌ إلى المؤثِّرِ لِيَكونَ فاعلاً بالإختيارِ أو موجَباً بالذاتِ. فلِمَ قُلتُم إنّه مستندٌ إلى المؤثِّرِ؟ لا بدَّ له من دليلٍ.

[٢] وإن سلّمنا أنّه مستندٌ إلى المؤثِّرِ ولكن لِمَ قُلتُم إنّه إذا كان مستنداً إلى الموجَبِ بالذاتِ يَلزَمُ انتفاءُ أزليّتِه ببعضِ أجزائِه دونَ البعضِ؟ قوله: «إنَّ الأثرَ المستندَ إليه أوّلاً إمّا أن يَكون منفكاً عَنهُ أو لَم يَكنْ»، قُلنا: لِمَ قُلتُم إنّه إذا لَم يَكنْ منفكّاً عنه يَلزَمُ انتفاءُ أزليّتِه ببعضِ أجزائِه دونَ البعضِ؟ قوله: «إنّه لَزِمَ من دوامِه دوامُ الأثرِ الأوّلِ ويَلزَمُ من ذلك دوامُ الأثرِ الثاني وهَلُمَّ جرّاً فَيَلزَمُ دوامُ جميعِ الآثارِ»، قُلنا: لا نسلّم، وإنّما يَلزَمُ ذلك أن لو كان لَم يَصدُرْ منه ما يكون فِعلَه بالاختيارِ لِيَفعَلَ تارةً ويَترُكَ أخرى، فلا يَلزَمُ دوامُ جميعِ الآثارِ؛ أو نقولُ: إنّما يَلزَمُ ذلك أن لو لَم يوجَدْ في الآثارِ الصادرةِ منه جسمٌ يَتَحَرَّكُ على سبيلِ الدوامِ ويَلزَمُ مِن حركتِه حدوثُ الحوادثِ والتغيُّراتِ ويكونُ كلُّ حادثٍ[2] مسبوقاً بحادثٍ آخَرَ لا إلى أوّلَ ولا يَدومُ الحركاتُ الجزئيّةُ لكونها غيرَ قابلةٍ للبقاء؛ لِمَ قُلتُم إنّه ليس كذلك؟ لا بدّ له من دليلٍ.

[٣] ثمَّ نقولُ: إنَّ جملةَ ما يَفتَقِرُ إليه وجودُ العالَمِ إمّا أن يَكونَ أزليّاً أو لَم يَكنْ؛ وأيّاً مّا كان يَلزَمُ القولُ بالأزليّةِ. أمّا إذا كان[3] أزليّاً فلأنّ العالَمَ حينئذٍ يكونُ إمّا واجبَ الوجودِ بوجودِ علّتِه أو دائمَ الوجودِ؛ لأنّه لو انتفى الأمرانِ يكونُ ممكنَ الوجودِ مَعَ وجودِ علّتِه، فيكونُ موجوداً تارةً ومعدوماً أخرى، فيكونُ اختصاصُ إحدى الحالتينِ بالوجودِ دونَ الأخرى ترجيحاً بلا مرجّحٍ، وهو محال. فعُلِمَ أنّه حينئذٍ يكون إمّا واجبَ الوجودِ بوجودِ علّتِه أو دائمَ الوجودِ؛ وأيّاً مّا كان يَلزَمُ القولُ بالأزليّةِ. وأمّا إذا لَم يكن أزليّاً فَلأنّ بعضَ ما يَفتَقِرُ إليه وجودُ العالم حينئذٍ يكونُ حادثاً، وذلك الحادثُ[4] يَتوقّفُ على حادثٍ آخَرَ، وذلک الحادث يتوقف على حادث آخر،[5] فَيَكونُ قبلَ كلِّ حادثٍ حادثٌ لا إلى أوّلٍ، فيَلزَمُ القولُ بأزليّةِ العالَمِ ضرورةً.

[٤] شبهةٌ أخرى: الزمانُ دائمُ الوجودِ. ومَتى كانَ كذلك، كانَ العالَمُ أزليّاً. وإنّما قُلنا: «إنَّ الزمانَ دائمُ الوجودِ» لأنّ كلَّ حادثٍ يَسْبِقُه زمانٌ فَلا يكونُ الزمانُ بكلّيّتِه حادثاً. وإنّما قُلنا: «إنَّ كلَّ حادثٍ يَسْبِقُه الزمانُ» لأنّ كلَّ حادثٍ فَعَدَمُه قبلَ وجودِه وتلك القبليّةُ ليست نفسَ العدمِ لأنّ العدمَ يُعقَلُ قبلَ الوجودِ ولا كذلك القبليّةُ، فالقبليّةُ ليست نفسَ العدمِ وهي إنّما توجَدُ على سبيلِ التجدّدِ والإنقضاءِ وهو المرادُ من الزمان.

---

١. هذه «أنْ» المخفّفة من الثقيلة؛ اسمها ضمير محذوف وخبرها جملة فعلية. والدليل على ذلک أنّها دخلت على جملة فعلية فعلها متصرف لايقصد به الدعاء ووقع بينها وبين الجملة المذكورة فاصل هو «لو»؛ كما ورد في التنزيل العزيز: «وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقاً (الجن: ۱۶) ـ المصحح.
٢. م: سابق.
٣. ل: ـ أو لم يكن و أيّا ما كان يلزم القول بالأزلية، أمّا إذا كان.
٤. ل: الحاجات.
٥. ل: ـ و ذلك الحادث يتوقف على حادث آخر.

فكلُّ حادثٍ يَسْبِقُه زمانٌ فلا يكونُ للزمانِ مبدأ حادثٌ و[۱] إلاّ لَكانَ قبلَه زمانٌ فيكونُ قبلَ كلِّ زمانٍ زمانٌ؛ هذا خَلفٌ. فالزمانُ ليس له مبدأ، فقبلَ[۲] كلِّ زمانٍ زمانٌ لا إلى أوّلٍ، وهو المرادُ مِن كَونِ الزمانِ أزليّاً. وإذا ثَبَتَ أنّ الزمانَ أزليٌّ فلا يكونُ العالَمُ بجميعِ أجزائِه حادثاً.

الجوابُ. [۱′] أمّا قوله: «لا نُسلِّمُ أنّ العالَمَ مستندٌ[۳] إلى فاعلٍ بالإختيار أو إلى موجَبٍ بالذات وإنّما يكونُ كذلك أن لو بَيَّنْتُم أنّه مستندٌ إلى المؤثِّر»؛ قُلنا: العالمُ مستندٌ إلى موجودٍ واجبِ الوجودِ لِذاتِه، لأنّ مجموعَ الممكناتِ المجتمعةِ في الوجودِ لا بدّ لها من علّةٍ خارجةٍ عَنها والخارجُ عَن جَميعِ الممكناتِ واجبٌ لِذاتِه. وسيأتي هذه المسألةُ على التفصيلِ.

[۲′] أمّا قوله: «لِمَ قُلتُم بأنّه إذا كان مستنداً إلى الموجَب بالذاتِ يَلزَمُ انتفاءُ أزليّتِه ببعضِ أجزائِه دونَ البعضِ؟ وإنّما يَلزَمُ ذلك أن لو لَم يَصدُرْ منه ما يَكونُ فعلَه بالاختيارِ ليَفعَلَ تارةً ويَترُكَ أخرى»؛ قُلنا: العالَمُ[۴] إذا كان مستنداً إلى الموجَبِ بالذاتِ فلا يخلو إمّا أن يَصدُرَ منه ما[۵] يكونُ فعلَه بالاختيارِ أو لا يَصدُرُ؛ وأيّاً مّا كانَ يَلزَمُ مِن دوامِه دوامُ آثارِه. أمّا إذا لَم يَصدُرْ فَلِما مَرَّ. وأمّا إذا صَدَرَ فَلأنـّه لا يخلو إمّا أن يَتوقَّفَ فعلُه على حادثٍ أو لا يَتوقَّفَ.[۶] والأوَّلُ محالٌ، لأنّ تأثيرَه لو[۷] توقّف[۸] على حادثٍ فإمّا أن يَتوقَّفَ [لا على وجودِ ذلک الحادثِ ولا على عدمِه بعدَ وجودِه، أو] على وجودِ ذلك الحادثِ، أو على عدمِه بعدَ وجودِه. والأوّلُ محالٌ، لأنّه لو انتفى الأمران لكان تأثيرُه مستغنياً[۹] [عنه][۱۰] فلا يكونُ مُتوقّفاً عليه. فعُلِمَ أنَّهُ لو توقّف فإمّا أن يتوقَّف على وجودِه أو على عدمِه بعدَ وجودِه. والأوّلُ محالٌ؛ لأنّ تأثيرَه لو تَوَقَّفَ على وجودِ حادثٍ، لكان ذلك التاثيرُ فی[۱۱] ذلك الحادثِ متوقّفاً على وجودِ حادثٍ آخَرَ. وهكذا إلى غيرِ النهايةِ. فيَلزَمُ من وجودِ الحادثِ اجتماعُ شرايطه[۱۲]؛ فيَلزَمُ اجتماعُ وجوداتِ الحوادثِ دفعةً واحدةً؛ فيَلزَمُ اجتماعُ أمورٍ مُترتّبةٍ بالطبعِ إلى غيرِ النهايةِ. وكلُّ جملةٍ مركّبةٍ من آحادٍ إمكانيّةٍ فَهِيَ مستندةٌ إلى علّةٍ[۱۳] خارجةٍ عنها. والخارجُ عن الجملةِ

---

۱. ل: - و.
۲. ل: قبيل.
۳. م: مسند.
٤. ل: القبلة.
٥. ل: امّا.
٦. م، ر: + فعله على حادث أو لايتوقف.
٧. م، ر: أو.
٨. م: يتوقف (وضعت عليه علامة .:.:.).
٩. م: مستغنا.
١٠. م، ل، ر: عن وجوده.
١١. م، ر: - في.
١٢. ل: شرايط.
١٣. ل: - علة.

الممكنةِ[١] واجبٌ لذاته[٢]. فتلك الجملةُ مستندةٌ إلى واجبِ الوجودِ لذاته، فيَلزَمُ انقطاعُ التسلسلِ، فلا تَكونُ مترتّبةً إلى غيرِ النهايةِ وقد فَرَضناها مترتّبةً إلى غيرِ النهاية؛ هذا خلفٌ. والثاني أيضاً مُحالٌ؛ لأنّه لو تَوَقَّفَ على عدمِه، لكان المؤثّرُ مع عدمِه بحالةٍ يَجِبُ وجودُ الحادث، فيكونُ المؤثّرُ مع عدمِ ذلك الحادثِ بعدَ وجودِه يستلزمُ العلّةَ التامّةَ لوجودِ الحادثِ، فيَلزَمُ أن لا يَنعَدِمَ الحادثُ أصلاً لاستحالةِ انعدام[٣] الأثر مع بقاء علّتِه التامّةِ. فعُلِمَ أنّه لا يَجوزُ أن يَتَوقَّفَ تأثيرُ المؤثّرِ في الأثرِ على حادثٍ. فيَلزَمُ من دوامِ [المؤثّرِ][٤] الموجَبِ دوامُ أثرِه، ومن دوامِ أثرِه دوامُ الأثرِ الثاني، وهلمّ جرّاً، فيَلزمُ دوامُ جميعِ الآثارِ الصادرةِ عنه، فيَلزَمُ انتفاءُ أزليّة العالَمِ ببعضِ أجزائِه دونَ البعضِ.

أمّا قولُه: «إنّما يَلزَمُ ما ذُكِرَ أن لو لَم يوجَدْ في الآثارِ الصادرةِ منه جسمٌ متحرِّكٌ على سبيلِ الدوامِ ويَلزَمُ من حركتِه حدوثُ الحوادثِ»؛ قُلنا: العالَمُ إذا كان مستنداً إلى موجبٍ بالذاتِ فإمّا أن يَصدُرَ منه جسمٌ متحرِّكٌ على سبيلِ الدوامِ بحيثُ يَلزَمُ من حركتِه حدوثُ الحوادثِ أو لا يَصدُرَ. والأوّلُ محالٌ، لأنّ حدوثَ شيءٍ من الحوادثِ لو تَوَقَّفَ على حركةِ جسمٍ من الأجسامِ فإمّا أن يَتَوَقَّفَ علَى وجودِ تلك الحركاتِ أو على عدمِها بعدَ وجودِها؛ والقِسمانِ باطلانِ بالطريقِ الذي مَرَّ. فلا يَجوزُ أن يَصدُرَ منه جسمٌ متحرِّكٌ على سبيلِ الدوامِ ويتوقّفَ على حركاتِه حدوثُ الحوادثِ. وإذا لَم - يَصدُرْ منه جسمٌ هذا شأنُه يَلزَمُ مِن دوامِه على تقديرِ كَونِه موجَباً بالذاتِ دوامُ أثرِه الأوّلِ ومِن دوامِ أثرِه الأوّلِ[٥] دوامُ أثرِه الثاني وهَلُمَّ جَرّاً. فَيَلزَمُ دوامُ جميعِ الآثارِ الصادرةِ منه؛ فيَلزَمُ انتفاءُ أزليّةِ العالَمِ ببعضِ أجزائِه دونَ البعضِ.

[٣'] وأمّا قولُه: «إنّ جملةَ ما يتوقّفُ عليه وجودُ العالَمِ إمّا أن يكونَ أزليّاً أو لا يكونَ، وأيّاً مّا كانَ يَلزَمُ القولُ بأزليّةِ العالَمِ»؛ قُلنا: لِمَ قُلتُم إنّ جملةَ ما يتوقّفُ عليه وجودُ العالَمِ لو لَم يَكنْ أزليّاً يَلزَمُ أزليّةُ العالم؟ قوله: «إنَّ بَعضَ ما يتوقّفُ عليه وجودُ العالَمِ حينئذٍ يكون حادثاً وذلك الحادثُ يتوقّف على حادثٍ آخَرَ ويَلزَمُ منه القِدَمُ»؛ قُلنا: لا نسلّمُ، ولِمَ لا يَجوزُ أن يُقالَ: إنّ الباريَ تعالى له إرادةٌ أزليّةٌ، وتلك الإرادةُ تَقتضي لذاتِها أن يَحدُثَ منها ترجّحُ[٦] إيجادِ العالَمِ في حالةٍ مخصوصةٍ، فَيَحدُثُ مِن الإرادةِ الأزليةِ حدوثُ ذلك الترجّحِ ويتوقّفُ ذلك الترجح على إضافةٍ تَعرِضُ لِتلك الإرادةِ، وهي يتوقّفُ على حادثٍ آخَرَ وهَكذا إلى غير النهاية، فلا يَلزَمُ منه حدوثُ أجسامٍ لا أوّلَ لها، فلا يَلزَمُ أزليّةُ العالَمِ؟

[٤'] أمّا قوله: «الزمانُ دائمُ الوجودِ»، قُلنا: لا نُسلّمُ. قوله: «إنّ كلَّ حادثٍ يَسبِقُه زمانٌ»، قلنا: لا نُسلّمُ. قولُه: «إنّ كلَّ حادثٍ فَعدمُه قبلَ وجودِه وتلك القبليّةُ ليست نفسَ

١. ر: المركبة.
٢. ل: واجب إلى أنه.
٣. م: لانعدام.
٤. ر، م، ل: الأثر.
٥. ل: - ومن دوام أثره الأول.
٦. ل: يرجح.

عدمِه»، قُلنا: لِمَ قُلتُم إنّ القبليّةَ إذا لَم تَكنْ نفسَ عدمِ الحادثِ تكونُ وجوديةً؟ فإنَّ مِن الجائزِ أن تكونَ القبليّةُ زائدةً على عدمِ الحادثِ ولا تكونَ وجوديّةً؛ لِمَ قُلتُم إنَّهُ ليس كذلك؟ لا بدَّ له من دليلٍ.

المسألةُ الثانيةُ في أنَّ الوجودَ نفسُ الماهيّةِ

ذَهَبَ الإمامُ أبوالحسنِ الأشعريُّ إلى[١] أنَّ وجودَ[٢] كُلِّ مُمكنٍ نَفسُ ماهيّتِه الخارجيّةِ. وقالتِ المعتزلةُ أنَّ وجودَ كُلِّ ممكنٍ زائدٌ على ماهيّتِه الخارجيّةِ. لَنا في المسألةِ أن نقولَ[٣]: لو كانَ الوجودُ زائداً على الماهيّةِ الخارجيّةِ لَزِمَ أحدُ الأمرينِ، وهو: إمّا خروجُ المفتقرِ إليه عن كَونِه متقدّماً بالوجودِ، أو كَونُ الماهيّةِ موجودةً مرّتينِ. وكلُّ واحدٍ منهما ممتنعٌ. فَيَلزَمُ أن لا يكونَ الوجودُ زائداً على الماهيّةِ الخارجيّةِ. وإنّما قُلنا: «إنّه يَلزَمُ أحدُ الأمرينِ»، لأنَّ الوجودَ لو كانَ زائداً لكانَ حالّاً في الماهيّةِ في الخارجِ مفتقراً إليها، وحينئذٍ لا يخلو إمّا أن تكونَ[٤] الماهيةُ متقدّمةً على الوجودِ بالوجودِ[٥] أو لا تكون[٦]. فإن لَم تَكُنْ[٧] متقدّمةً عليه فهو أحدُ[٨] الأمرين. وإن كانت متقدّمةً عَليه يَلزَمْ كَونُها موجودةً مرّتينِ؛ وهو الأمرُ الآخَرُ. وإنّما قُلنا: «إنّ كلَّ واحدٍ منهما ممتنعٌ»، أمّا خروجُ المفتقرِ إليه عَن[٩] كَونِه متقدّماً بالوجود فلأنّ العِلمَ الضروريَّ حاصلٌ بأنَّ كلَّ ما يَفتَقِرُ إليه الشيءُ فهو متقدّمٌ عَليه بالوجودِ، وأمّا كَونُ الماهيةِ موجودةً مرّتينِ فهو معلومُ البطلانِ بالضرورةِ.

فإن قيلَ: لا يَجوزُ أن يَكونَ وجودُ كلِّ شيءٍ نفسَ حقيقتِه لِوُجوهٍ. أحدُها: أنّ الوجودَ مشتركٌ بينَ سائرِ الموجوداتِ، والماهيةَ غيرُالمشتركةِ، فلا يكونُ الوجودُ نفسَ الماهيّةِ. وإنمّا قُلنا: «إنّ الوجودَ مشتركٌ[١٠] بينَ سائرِ الموجوداتِ»، لأنَّ الموجوداتِ كلَّها متشاركةٌ في رفعِ العدمِ، ورفعُ العدمِ هو الوجودُ، فالموجوداتُ كلُّها متشاركةٌ في الوجودِ.

الثاني: أنّ الوجودَ لو كانَ نفسَ الماهيّةِ لَكانَ الحكمُ على السوادِ بأنّه موجودٌ تارةً ومَعدومٌ أخرى حكماً عليه بأنّه سوادٌ تارةً وليس بسوادٍ أخرى؛ واللازمُ باطلٌ، فالملزومُ مثلُه.

---

١. ر، م: - إلى.
٢. ل: الوجود.
٣. ل: يقول.
٤. م، ل: يكون.
٥. ل: - بالوجود.
٦. م، ل: لايكون.
٧. م، ل: لميكن.
٨. م: + أحد.
٩. ل: من.
١٠. ل: - إنّ الوجود مشترك.

الثالثُ: أنّا نَحكُمُ على المثلّثِ، حالَ الشَّكِّ في وجودِه الخارجيِّ، بأنّه مثلثٌ؛ ولا نَحكُمُ[1] عليه بأنّهُ موجودٌ في الخارج. ولو كانَ المثلَّثُ نفسَ الوجودِ الخارجيِّ، لَكانَ محكوماً عليه بأنّهُ موجودٌ وغَيرُ موجودٍ في حالةٍ واحدةٍ؛ هذا خلف.[2]

الرابعُ: أنّ وجودَ السوادِ لا يَقبَلُ العدمَ؛ والسوادَ يَقبَلُ العدمَ؛ فوجودُ السوادِ غيرُ السوادِ. وإنَّما قُلنا: «إنّ وجودَ السوادِ لا يَقبَلُ العدمَ»، لأنّ القابلَ يَجتمعُ مع المقبولِ ووجودُ السوادِ لا يَجتمعُ مع العدمِ. وإنَّما قُلنا: «إنَّ السوادَ قابلٌ للعدمِ»، لأنّه لو لَم يَقبَلِ العدمَ لَكانَ واجباً لذاتِه، ولو كانَ كذلك لكانَ غَنيّاً في وجودِه عن المحل؛ هذا خَلفٌ.

الجوابُ. أمّا قولُه: «الموجوداتُ كُلُّها متشاركةٌ في الوجودِ»؛ قُلنا: لا نُسلّمُ. قولُه: «إنّها متشاركةٌ في رفعِ العدمِ ورفعُ العدمِ هو الوجودُ»؛ قُلنا: لا نُسلّمُ؛ وهذا لأنّ رفعَ العدمِ أمرٌ هو مِن لوازمِ الوجودِ، والشيءُ الواحدُ جازَ أن يكونَ من لوازمِ أمورٍ مختلفةٍ، فَلا يَلزَمُ كَونُ الوجودِ أمراً مشتركاً بينَ سائرِ الموجوداتِ.

ولئن سَلَّمنا أنّ الوجودَ مغايرٌ للماهيّةِ من حيثُ هِيَ هِيَ، ولكن لماذا يَلزَمُ من هذا كَونُه مغايراً للماهيّةِ الخارجيّةِ؟ وهذا لأنّ الماهيةَ قد تكونُ ذهنيّةً وقَد تكون خارجيّةً. فجاز أن يكونَ الوجودُ مغايراً للماهيّةِ من حيث هي هي،[3] ككَونِه[4] مغايراً للماهيّةِ الذهنيّةِ، ولا يكونَ مغايراً للماهيّةِ الخارجيّةِ؟ لِمَ قُلتُم إنّه ليس كذلك؟

وبِهذا خَرَجَ الجوابُ عن بقيّةِ الوجوهِ.[5] فإنّها تَدُلُّ[6] على أنّ الوجودَ مغايرٌ لنفسِ الماهيّةِ من حيثُ هِيَ هِيَ، فلا يَلزَمُ كَونُه مغايراً لنفسِ الماهيّةِ الخارجيّةِ؛ وهذا لأنّ الوجودَ عندي نفسُ الماهيّةِ الخارجيّةِ و مغايرٌ للماهيّة من حيثُ هِيَ هِيَ.[7]

وحُكمُنا عَلى السوادِ بأنّه موجودٌ تارةً ومعدومٌ أخرى حُكمٌ عليه بأنّ له صورةٌ في الخارج تارةً وليست له صورةٌ في الخارج أخرى.

وحُكمُنا على المثلَّثِ، حالةَ الشَّكِّ في وجودِه في الخارجِ، أنّه ليس بموجودٍ معناه أنّه ليست[8] له صورةٌ في الخارج.

وحُكمُنا على السوادِ بأنّه يَقبَلُ العدمَ حُكمٌ عليه بأنّه يُمكِنُ أن لا تَصيرَ له صورةٌ في الخارج.

فليس شيءٌ ممّا ذَكَرتُموهُ من الوجوهِ دالاً على أنَّ الوجودَ مغايرٌ للماهيّةِ الخارجيَّة.

---

۱. م، ل: يحكم.
۲. م، ل: ـ هذا خلف.
۳. ل: + و لكن لماذا يلزم من هذا.
٤. ل: لكونه.
٥. ترجمة هذه العبارة بالفارسية هكذا: «و بدين‌وسيله جوابِ از وجوهِ برجای‌مانده بيرون آمد/به دست آمد/نمايان شد» ـ المصحح.
٦. ل: يدل.
۷. م: ـ فلايلزم كونه مغايرا... من حيث هي هي.
۸. ر، م: ليس.

المسألةُ الثالثةُ في أنَّ المعدومَ ليسَ بشيءٍ

اتَّفقَ الأكثرونَ على أنَّ الماهيّةَ[۱] الممكنةَ لا تَقَرُّرَ لها في الخارجِ حالةَ العدم، خلافاً للمعتزلةِ.

لنا في المسألة أن نقولَ: لو كانت متقرّرةً في الخارجِ حالةَ العدمِ يَلزَمُ[۲] أحدُ الأمرينِ؛ وهو: إمّا كَونِ الوجودِ زائداً على الماهيّةِ، أو كَونِ الماهيّةِ موجودةً معدومةً في حالةٍ واحدةٍ؛ وكُلُّ واحد[۳] منهُما مُنتفٍ؛ فَيَلزَمُ عدمُ تقرُّرِ الماهيّةِ في الخارجِ حالةَ العدمِ. وإنّما قُلنا: «إنَّه يَلزَمُ أحدُ الأمرينِ»، لأنَّ الوجودَ حينئذٍ لا يخلو إمّا أن يكونَ زائداً على الماهيّةِ الخارجيّةِ أو لا يكونَ. فإن كان زائداً فهو أحدُ الأمرينِ؛ وإن لَم يَكُنْ زائداً يَلزَمْ كونُ الماهيّةِ موجودةً حالةَ كَونِها معدومةً فيَلزَمُ الأمرُ الآخَرُ. وإنّما قُلنا: «إنَّ كلّ واحدٍ منهما مُنتفٍ»، أمّا كَونُ الوجودِ زائداً على الماهيّةِ فَلِما مَرَّ، وأمّا كَونُ الماهيّةِ موجودةً ومعدومةً في حالةٍ واحدةٍ فهو معلومُ البُطلانِ بالضرورةِ.

فإن قيلَ: الماهيّةُ الممكنةُ متقرِّرةٌ حالةَ العدمِ إمّا في الخارجِ وإمّا في الذهنِ، والثاني باطلٌ، فَتَعَيَّنَ الأوّلُ. وإنّما قُلنا: «إنّ أحدَ الأمرينِ لازمٌ»، لأنّها متميِّزةٌ بعضُها عن بعضٍ حالةَ العدمِ؛ لأنَّ البياضَ متميّزٌ عن السوادِ وإن لَم يَكُنْ له وجودٌ في الخارجِ وكذا سائرُ الماهيّاتِ، وكلُّ متميِّزٍ[٤] فهو متقرِّرٌ إمّا في الذهنِ أو في الخارجِ. وإنّما[٥] قلنا: «إنّه لا تقرُّرَ لها في الذهنِ»، لأنّ السوادَ والبياضَ لو اجتمعا في الذهنِ يَلزَمُ اجتماعُ المتضادَّينِ في محلٍّ واحدٍ، وهو مُحالٌ.

وجهٌ آخَرُ: الماهيةُ[٦] قبلَ وجودِها محكومٌ عليها بأنّها ممكنةُ الوجود. ومتى كانَ كَذلك كانت متقرِّرةً في الخارجِ. وإنَّما قُلنا: «إنّها محكومٌ عليها بأنّها ممكنةُ الوجود»، لأنّه لو لَم يَكُنْ كذلك لَكانت محكوماً عليها إمّا بوجوبِ الوجودِ أو بامتناعِ الوجودِ. والأوَّلُ باطلٌ، وإلاّ لَكانت موجودةً دائماً. والثاني باطلٌ، وإلاّ لَزِمَ انقلابُ الشيءِ من الإمكانِ الذاتيِّ إلى الإمتناعِ الذاتيِّ، وهو مُحالٌ. فَعُلِمَ أنّها محكومٌ عليها بالإمكان. والإمكانُ زائدٌ عليها؛ لأنّه متأخِّرٌ في التعقّلِ،[۷] والمتأخِّرُ في التعقّلِ لا يكونُ نفسَ[۸] الماهيّةِ ولا داخلاً فيها. فهو أمرٌ موجودٌ في الخارجِ، لأنّه متميِّزٌ عن الإمتناعِ الذي هو عَدَمٌ مَحضٌ، فَلو كانَ عدميّاً يَحصُلُ[۹] الإمتيازُ في العَدَماتِ. وإذا كانَ كذلك كانتِ الماهيّةُ الممكنةُ متقرِّرةً في الخارجِ حالةَ العدمِ، وإلاّ لَكانَتِ الصفةُ حاصلةً في الخارجِ منفكَّةً عن الموصوفِ؛ هذا خَلفٌ.

---

۱. م: الماهيات.
۲. ل: ليلزم.
۳. م، ل: - واحد.
٤. ل: متمايز.
٥. ل: واما.
٦. ل: + و.
۷. ر: اللعقل؛ ل: العقل.
۸. ل: للشي.
۹. ل: لحصول.

الجواب. أمّا الأوّلُ؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ أنَّ الماهيّاتِ لا تقرُّرَ لها في الأذهانِ حالةَ العدمِ. قولُه: «إنَّ السوادَ والبياضَ لو اجتَمَعا في الذهنِ يَلزَمُ اجتماعُ المتضادَّينِ في محلٍّ واحدٍ»؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ، وإنّما يَلزَمُ ذلك أن لو كان السوادُ[1] الذهنيُّ مضادّاً للبياضِ الذهنيِّ. وهذا لأنّ التضادَّ بينَ السوادِ والبياضِ إنّما يَحصُلُ في الخارجِ لاستحالةِ حصولِهما في محلٍّ جسمانيٍّ؛ وأمّا في الذهنِ فلا.

أمّا قولُه: «إنَّ إمكانَ الماهيّةِ أمرٌ وجوديٌّ»؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ. قولُه: «إنّه متميِّزٌ عن الإمتناعِ فلو كان عَدَميّاً يَحصُلُ الإمتيازُ في الأعدامِ»؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ، وإنَّما يَلزَمُ ذلك أن لو كان الإمتناعُ متميِّزاً عنه في الخارجِ وليس كذلك. وهذا لأنَّ الإمتناعَ والإمكانَ اعتباراتٌ ذهنيَّةٌ لا تَحَقُّقَ لَها[2] في الخارجِ وتَمايُزُها في الأذهانِ دونَ الأعيانِ. لِمَ قُلتُم إنَّهُ لَيسَ كَذلك؟ لا بُدَّ له مِن دليلٍ.

المسألةُ الرابعةُ في إثباتِ العِلمِ بالصانعِ تعالى

برهانُهُ أن نقولَ: وُجِدَ ملزومُ وجودِ العِلمِ بالصانعِ[3]، فَثَبَتَ العلمُ بالصانعِ. وإنَّما قُلنا: «إنَّه وُجِدَ الملزومُ»، لأنّا لا نَشُكُّ في وجودِ موجودٍ، ووجودُه ملزومٌ لوجودِ العلمِ بالصانعِ. لأنَّ ذلك الموجودَ إمّا أن يكونَ واجباً لذاتِه أو ممكناً لذاتِه؛ وأيّاً مّا كانَ يَلزَمُ وجودُ الملزومِ. أمّا إذا كان واجباً لذاتِه فظاهرٌ. وأمّا إذا كان ممكناً لذاتِه فلأنـَّه حينئذٍ يَفتَقِرُ إلى مؤثِّرٍ. وذلك المؤثِّرُ إن كانَ متأخِّراً لَزِمَ الدورُ، وهو محالٌ؛ وإن كانَ متقدِّماً عليه فإمّا أن يَكونَ واجباً لذاتِه أو ممكناً.[4] و[5] فإن كانَ واجباً لذاتِه لَزِمَ عنه المطلوبُ.[6] و[7] وإن كانَ ممكناً لذاتِه افتَقَرَ إلى مؤثِّرٍ آخَرَ. ولا بدَّ من الإنتهاءِ إلى موجِدٍ واجبِ الوجودِ لذاتِه؛ وإلاّ لَزِمَ التسلسلُ؛ وهو مُحالٌ لِوَجهَينِ.

أحدُهما: أنّه لا يخلو إمّا أن يَكونَ بَيْنَ المعلولِ المعيَّنِ وبَيْنَ كُلِّ واحدٍ من آحادِ ما هو علّةٌ له عللٌ متناهيةٌ أو لا يكونُ[8]. فإن لَم يَكنْ،[9] كانَ بَيْنَه وبينَ علّةٍ من عِلَلِه عِلَلٌ غيرُ متناهيةٍ؛ فما لا يَتَناهى محصورٌ بينَ حاصِرَينِ؛ هذا خَلفٌ. وإن كان بَيْنَه وبَيْنَ كلِّ ما هو علّةٌ من عِلَلِه عِلَلٌ متناهيةٌ فليستِ العللُ مترتّبةً إلى غيرِ النهايةِ.

---

۱. ل: اد.
۲. ل: ـ لها.
۳. ر، م: ـ بالصانع.
٤. م: ـ و إن كان متقدماً عليه فإمّا أن يكون واجبا لذاته أو ممكنا.
٥. ل: + فإن كان واجبا لذاته أو ممكنا.
٦. م: ـ فإن كان واجباً لذاته لزم عنه المطلوب.
٧. ل: + و إن كان ممكناً لذاته و أياما كان يلزم وجود الملزوم أمّا إذا كان واجباً لذاته فظاهر و أمّا إذا كان ممكناً لذاته لزم عنه المطلوب.
٨. أي: لايكون علل متناهية بل علل غيرمتناهية ـ المصحح.
٩. أي: فإن لميكن علل متناهية بل كان علل غيرمتناهية ـ المصحح.

الثاني: أنّه لو تَسَلْسَلَتِ الممكناتُ إلى غيرِ النهايةِ، لكانتِ الجملةُ المركّبةُ منها ممكنةً؛ فَلَها مؤثِّرٌ. والمؤثِّرُ[۱] في الجملةِ من حيثُ هي جملةٌ ومجموعٌ، إمّا أن يكونَ نفسَ ذلك المجموعِ، أو أمراً داخلاً فيه، أو أمراً خارجاً عنه. والأوّلُ باطلٌ؛ لأنَّ المؤثِّرَ يَجِبُ تقدُّمُه على الأثرِ، والمجموعُ من حيثُ هو مجموعٌ لا يَتَقَدَّمُ على نفسِه. والثاني أيضاً باطلٌ؛ لأنَّ المؤثِّرَ في المجموعِ لو[۲] كانَ داخلاً فيه لَكانَ مؤثِّراً في نفسِه؛ لأنَّ المؤثِّرَ في المجموعِ لا بدَّ أن يكونَ مؤثِّراً في كلِّ جزءٍ منه. فالمؤثِّر في[۳] المجموعِ خارجٌ عَنهُ. والخارجُ عَن جملة[٤] الممكناتِ واجبٌ لذاته. فَيَلزَمُ انقطاعُ التَّسَلسُلِ على تقديرِ التَّسَلسُلِ.

والتَّسَلسُلُ باطلٌ، فلابدّ من الإنتهاءِ إلى موجودٍ واجبِ الوجودِ لذاتِه وهو المطلوبُ.[٥]

فإن قيلَ على الوجهِ الأوّلِ: لا نُسلِّمُ أنّهُ إذا لَم يكنْ بَيْنَه وبَيْنَ كلِّ ما هو علّةٌ من عِلَلِه عللٌ متناهيةٌ، كان بَيْنَه وبَيْنَ علّةٍ من عِلَلِه عِلَلٌ غيرُ متناهيةٍ.[٦] وإنّما يَلزَمُ ذلك أن لو كان العِلَلُ مجتمعةً في الوجود؛[۷] فلِمَ قُلتُم إنّها مجتمعةٌ؟ ولِمَ لا يَجوزُ أن يُقالَ: إنّ المؤثِّرَ إذا أوجَدَ المعلولَ انعَدَمَ وصارَ[۸] الأثرُ بعدَ وجودِه غنيّاً عن المؤثِّرِ؟

ولئن سلّمنا ذلك، ولكن لِمَ قُلتُم إنّه[۹] إذا كان بَيْنَه وبَيْنَ كُلِّ ما هو علّةٌ من عِلَلِه عللٌ متناهيةٌ، لمِيَكُنِ العِلَلُ مترتِّبةً إلى غيرِ النهايةِ؟ فإنّ من الجائزِ أن يكونَ بَيْنَه وبَيْنَ كلِّ ما هو [علّةٌ] من عِلَلِه عللٌ متناهيةٌ ويكونَ مجموعُ العِلَلِ غيرَ متناهيةٍ.

وأمّا الوجهُ الثاني، فلا نُسلِّمُ أنّ المؤثِّرَ لا يَجوزُ أن يَكونَ داخلاً. قولُه: «إنَّ المؤثِّرَ لو كانَ داخلاً لَكانَ موثِّراً في نفسِه لأنَّ المؤثِّرَ في المجموعِ مؤثِّرٌ[۱۰] في كلِّ جزءٍ منه»؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ. وهذا لأنَّ الجملةَ المركَّبةَ من الواجبِ لذاتِه وسائرِ الموجوداتِ ممكنةٌ لذاتِها لافتقارِها إلى الأجزاءِ، والمؤثِّرُ[۱۱] في المجموع داخلٌ في الجملةِ وهو الواجبُ لذاتِه.

الجواب. أمّا قوله: «لِمَ قُلتُم إنّه إذا لَم يكُن بَيْنَه وبَيْنَ كلِّ ما هو علّةٌ من عِلَلِه عللٌ متناهيةٌ، كان بَيْنَه وبَيْنَ علّةٍ من عِلَلِه عِلَلٌ غيرُ متناهيةٍ؟» قُلنا: لأنَّ العِلَلَ والمعلولاتِ مجتمعةٌ في الوجودِ، وإلاّ لَبَقِيَ الممكنُ مترجِّحَ الوجودِ بذاتِه بلا علّةٍ موجودةٍ. وما يَتَرَجَّحُ وجودُه على عَدَمِه بذاتِه فليس ممكناً لذاتِه. فالممكنُ لذاتِه ليس ممكناً لذاتِه؛ هذا

---

۱. ل: المو.
۲. ل: او.
۳. ل: و.
٤. م، ل: جميع.
٥. هذا تتمّة البرهان على وجود الواجب تعالى، ذكرها بعدما انقطع الكلام لبيان بطلان التسلسل ـ المصحح.
٦. ل: + كان بينه و بين علة من علله علل غير متناهية.
۷. ل: مجتمعين ثم الوجود.
۸. ل: - انعدم و صار.
۹. ل: - لم قلتم إنّه.
۱۰. ل: + في كل مجموع.
۱۱. م: المجموع.

خَلفٌ. وإذا كانت العللُ مجتمعةً في الوجودِ، ولا يكونُ بَيْنَ المعلولِ وبَيْنَ كلِّ ما هو علّةٌ له عِلَلٌ متناهيةٌ، كانَ بَيْنَه وبَيْنَ علّةٍ من عِلَلِه عِلَلٌ غيرُ متناهيةٍ، فما لا يتناهى محصورٌ بينَ حاصرينِ؛ هذا خلف.

وأمّا قولُه: «فَلِمَ قُلتُم إنّه إذا كان بَيْنَه وبَيْنَ كلِّ ما هو علّةٌ له عِلَلٌ متناهيةٌ، لَم يَكُنِ العللُ مترتِّبةً إلى غيرِ النهايةِ؟» قُلنا: لإنّ المجموعَ يستلزمُ كُلَّ واحدٍ من آحادِ العِلَلِ؛ وصَدَقَ أنَّ بَيْنَ المعلولِ وبَيْنَ كُلِّ واحدٍ من آحادِ عِلَلِه ـ أيُّ واحدٍ كان ـ عِلَلٌ متناهيةٌ؛ فمجموعُ العِلَلِ متناهيةٌ؛ فلَم يَكُنِ العِلَلُ مترتِّبةً إلى غيرِ النهايةِ.

أمّا قولُه على الوجهِ الثاني: «لا نُسلِّمُ أنَّ المؤثِّرَ لا يَجوزُ أن يكونَ داخلاً»؛ قُلنا لأنَّ المرادَ من المؤثِّرِ هو العلّةُ التامّةُ لِتَحَقُّقِ المجموعِ، وكلُّ ما هو داخلٌ في المجموعِ[1] ليس علّةً تامّةً لِتَحَقُّقِ المجموعِ، لِتَوَقُّفِ[2] المجموعِ على كلِّ واحدٍ من الأجزاءِ.

ولقائلٍ أن يَعودَ و[3] يَقولَ: لِمَ لا يَجوزُ أن يكونَ المؤثِّرُ التامُّ هو الأجزاءُ كلُّها، كما كما أنَّ المجموعَ المركَّبَ من[4] الواجبِ لذاتِه وسائرِ الموجوداتِ له مؤثِّرٌ تامٌّ وهو الأجزاءُ كلُّها، وكذا سائرُ الحقائقِ المركَّبةِ؛ فإنّ المؤثِّرَ التامَّ في المجموعِ الحاصلِ من أجزائِه هو الأجزاءُ كلُّها. وجوابُه أن نقولَ: إنّا نَعلَمُ بالضرورةِ أنَّ كُلَّ جملةٍ مركَّبةٍ من آحادٍ كلُّ واحدٍ منها ممكنٌ لذاتِه، فإنّها محتاجةٌ إلى علّةٍ خارجةٍ عنها؛ والخارجُ عن جميعِ الممكناتِ واجبٌ لذاتِه.

والتعويلُ على الحجّةِ الأولى الّتي قرّرناها في إثبات الصانعِ، وإنَّما[5] ذَكرنا الحجّةَ الحجّةَ الثانيةَ لِيُعرَفَ[6] ما فيها من البحثِ الدقيق.

المسألةُ الخامسةُ في أنّ وجودَ الباريء نفسُ حقيقتِه

ذَهَبَ الإمامُ ابو الحسنِ الأشعريُّ إلى أنَّ وجودَ الباريءِ نفسُ حقيقتِه، خِلافاً للمعتزلةِ. لنا وجوهٌ: **أَحَدُها** ما مرَّ من أنَّ[7] وجودَ الممكناتِ غيرُ زائدٍ على حقائقِها الخارجيّةِ.

الثاني. لازمةُ كَونِ الوجودِ زائداً على الحقيقةِ منتفيةٌ، فلا يكونُ وجودُه زائداً على حقيقتِه. وإنّما قلنا: «إنَّ اللازمةَ منتفيةٌ»، لأنَّ مِن لوازمِ كَونِ الوجودِ زائداً على حقيقتِه أن لا يكونَ الواجبُ لذاتِه واجباً لذاتِه. لأنّه لو[8] كان واجباً لذاتِه أيضاً[9] فإمّا أن

---

۱. ل: ـ و كل ما هو داخل في المجموع.
۲. ل: ليتوقف.
۳. م: ـ يعود و.
٤. ل: لمن.
٥. ل: و إنّا.
٦. ل: لتعرف.
۷. ر، م: ـ أن.
۸. ل: ان.
۹. «ايضاً» في نسخة ل شاحبة اللون بالنسبة إلى الكلمات الأخرى. وبالجملة يبدوا أن تكون زائداً أو بمعنى «همچنان» الفارسية لا «همچنين» ـ المصحح.

أن يكونَ الواجبُ لذاتِه حقيقتَه أو وجودَه أو المركَّبَ منهما. والأقسامُ بأسرِها باطلةٌ. أمّا الأوّلُ فلأنَّ حقيقتَه مُحتاجَةٌ[۱] في كَونِها موجودةً إلى الوجودِ، وكُلُّ ما هو مُحتاجٌ في كَونِه موجوداً إلى غيرِه فَهُوَ ممكنٌ لذاتِه[۲]. وأمّا الثاني فلأنّ الوجودَ مفتقرٌ إلى الماهيّةِ، والمفتقرُ إلى الغيرِ ممكنٌ لذاتِه. وأمّا الثالثُ فَلأنَّ المجموعَ محتاجٌ إلى الأجزاءِ الَّتي هِيَ مغايرةٌ لها، والمحتاجُ إلى الغيرِ ممكنٌ لذاتِه.

الثالثُ. أنَّ وجودَه لو كان زائداً على حقيقتِه يَلزَمُ أحدُ الأمرينِ، وهو إمّا افتقارُه في وجودِه إلى الغيرِ وإمّا كَونُ ماهيّتِه موجودةً قبلَ الوجودِ. وكلُّ واحدٍ منهما مُنتَفٍ؛ فَلا يكونُ الوجودُ زائداً عَلى حقيقتِه. وإنّما قلنا: «إنّه يَلزَمُ أحدُ الأمرينِ»، لأنَّ وجودَه حينئذٍ يكونُ مفتقراً إلى الماهيّةِ، فيكونُ ممكناً لذاتِه، فيَحتاجُ إلى المؤثِّرِ. والمؤثِّرُ فيه إمّا أن يكونَ هو الماهيّةُ أو شيئاً مُنفصلاً. فإن كانَ شيئاً مُنفصلاً[۳]، يَلزَمُ افتقارُه في وجودِه إلى الغيرِ، وهو أحدُ الأمرين؛ وإن كان هو الماهيّةُ، والمؤثِّرُ في الشيءِ يَجِبُ تقدّمُه بالوجودِ على الأثرِ، فيَلزَمُ كَونُ الماهيّةِ موجودةً قبلَ الوجودِ، وهو الأمرُ الآخَرُ.

فَلَئِن[٤] **قيلَ**: لو كان وجودُه نفسَ حقيقتِه فإمّا أن يكونَ على وجهٍ لا يكونُ وجودُ الممكناتِ زائداً على حقائقِها الخارجيّةِ أو على وجهٍ يكونُ. والقِسمانِ باطلانِ. أمّا الأوّلُ فلأنَّ السوادَ حالَ عدمِه محكومٌ عليه بأنّه ليس بموجودٍ، ولو كان الوجودُ نفسَ السوادِ الخارجِ لَكانَ السوادُ[٥] حالَ عدمِه محكوماً[٦] عليه بأنّه ليس بسوادٍ. واللازمُ باطلٌ فالملزومُ باطلٌ.[۷] وأمّا الثاني فلأنَّ الوجودَ حينئذٍ لا يخلو إمّا أن يكونَ مشتركاً بينَ الموجوداتِ أو لا يكونَ. لا سبيل إلى الثاني، لأنّا نُقَسِّمُه[۸] إلى الواجبِ والممكنِ، ومَوردُ التقسيمِ يَجِبُ أن يكونَ مشتركاً بَينَ القِسمينِ؛ فالوجودُ مشتركٌ بينَ الموجوداتِ كلِّها. وحينئذٍ إمّا أن يكونَ تجرّدُ الوجودِ الواجبيِّ بماهيّةِ الوجودِ أو بأمرٍ زائدٍ. فإن كان بالماهيّةِ، وكلُّ وجودٍ[۹] مجرّدٌ، فلا يكونُ وجودُ الممكناتِ عارضاً للماهيّةِ؛ فيَلزَمُ بطلانُ هذا القسمِ. وإن كان بأمرٍ زائدٍ فذلك الزائدُ إمّا أن يكونَ معلولَ الماهيّةِ أو معلولَ سببٍ منفصلٍ. لا سبيلَ إلى الثاني، وإلاّ لَكانَ الواجبُ لذاتِه محتاجاً في تقرُّرِ هويّتِه إلى غيرِه، وهو مُحالٌ. فَتَعَيَّنَ أن يكونَ معلولَ الماهيّةِ. وكُلّ وجودٍ يَستلزِمُ الأمرَ الموجِبِ لتجرّدِ الوجودِ؛ فكلُّ وجودٍ مجرّدٌ؛ فوجودُ الممكناتِ ليسَ عارضاً للماهياتِ؛ فيَلزَمُ بطلانُ هذا القسمِ. فَعُلِمَ أنّه لا سبيل إلى واحدٍ من القِسمينِ، فلا سبيلَ إلى كَونِه مجرّداً.

---

۱. ل: محتاج.
۲. ل: بذاته.
۳. ل: - شيئاً مُنفصلاً.
٤. ل: فان.
٥. ل: سواد.
٦. ل: محكوم.
۷. ل: - فالملزوم باطل.
۸. أي: الوجودَ.
۹. ر، م: واحد.

الجوابُ. أمّا قولُه: «إنَّ وجودَه لو كانَ نفسَ حقيقتِه فإمّا أن يكونَ على وجهٍ لا يكونُ وجودُ الممكناتِ زائداً على حقائقِها الخارجيّةِ أو على وجهٍ يكونُ زائداً»؛ قُلنا: لِمَ لا يَجوزُ أن يكونَ على وجهٍ لا يكونُ زائداً؟ أمّا قوله: «إنّ السوادَ حالَ عَدَمِه محكومٌ عليه بأنّه ليسَ بموجودٍ، فلو كانَ الوجودُ نفسَ السوادِ لَكانَ السوادُ حال عَدَمِه مَحكوماً عليه بأنّه ليس سواداً»؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ، بل يكونُ السوادُ في الذهنِ محكوماً عليه بأنّه ليس بخارجيٍّ ولا امتناعَ فيه. وإن نَزَلنا[1] عن هذا المقامِ ولكن لِمَ قُلتُم إنَّهُ لا يَجوزُ أن لا يكونَ الوجودُ مشتركاً بينَ الموجوداتِ؟ قولُه:[2] «لأنّا نُقسّمه إلى الواجبِ والممكنِ»؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ أنّا نُقسّمه إلى أمرينِ[3]، وإنَّما نُقسّمُ لفظَ الوجود على أمرينِ: أحدِهما ما يَدُلُّ على الواجبِ، والثاني ما يَدُلُّ على الممكنِ. ولا يَلزَمُ من هذا اشتراكُ الموجوداتِ في معنى الوجودِ. واعلَمْ أنّا إذا قُلنا: الموجوداتُ متشاركةٌ[4] في الوجودِ كان مُرادُنا أنّ الموجوداتِ إذا صارت متصوّرةً إمّا بذاتِها أو بعارضٍ من عوارضِها، كانت متشاركةً في العقلِ بأنَّ لها صورةً في الأعيانِ، أي صَدَقَ على كلِّ واحدٍ منها أنَّ حقيقتَه حاصلةٌ في الخارجِ؛ وإذا قُلنا: إنَّ الوجودَ غيرُ الماهيّةِ كان مُرادُنا أنَّ الماهيّةَ الخارجيّةَ الّتي هِيَ نفسُ الوجودِ مغايرةٌ للماهيّةِ من حيثُ هِيَ هِيَ؛ فإنّ الماهيّةَ من حيثُ هِيَ هِيَ قَد يَحصُلُ في الذهنِ ويكونُ مغايرةً للماهيّةِ الخارجيَّةِ.

المسألةُ السادسةُ في توحيدِه

برهانُه أن نقول[5]: القولُ بوجودِ موجودَينِ واجِبَي الوجودِ يَلزَمُ منه المُحالُ؛ وكلُّ قولٍ يَلزَمُ منه المُحالُ فَهُوَ مُحالٌ. وإنّما قُلنا: «إنّه يَلزَمُ منه المُحالُ»، لأنّا لو فَرَضْنا موجودَينِ واجِبَي الوجودِ فإمّا أن يكونا متشاركَينِ في الماهيّةِ أو لا يكونا. فإن كانا متشاركينِ في الماهيّةِ[6] كان أحدُهما ممتازاً عن الآخَرِ بأمرٍ من الأمورِ لِاستِحالةِ حصولِ الإثنينيّةِ بدونِ الامتيازِ. ولو كان كذلك فما به الامتيازُ إمّا أن يكونَ معلولَ[7] الماهيّةِ أو معلولَ سببٍ منفصلٍ. فإن كان معلولَ الماهيّةِ كان ما به الامتيازُ حاصلاً لكلِّ واحدٍ منهما؛ فلا يكونُ المميِّزُ مميِّزاً؛ وهذا مُحالٌ. وإن كان معلولَ سببٍ منفصلٍ، كان الواجبُ لذاتِه محتاجاً في تقرُّرِ هويّتِه في الخارجِ إلى سببٍ منفصلٍ؛ وهو مُحال. وإن لَم يكونا مشتركَينِ في الماهيّةِ فإمّا أن يكونَ الاختلافُ بَيْنَهما بتمامِ الماهيّةِ أو لا يكون. فإن لَم يكنْ بتمامِ الماهيّةِ كانت ماهيّةُ كلِّ واحدٍ منهما مركَّبةً ممّا به الامتيازُ وممّا به الاشتراكُ. وكلُّ مركَّبٍ مُفتَقِرٌ إلى أجزائِه الّتي هِيَ مغايرةٌ له. والمُفتَقِرُ إلى

---

١. م: تنزلنا.
٢. ل: قلنا.
٣. م، ل: الأمرين.
٤. ل: متشارک.
٥. م: يقول.
٦. ل: - أو لايكونا فإن كانا متشاركين في الماهية.
٧. ل: المعلول.

الغيرِ ممكنٌ لذاتِه. فَالواجبُ لذاتِه ممكنٌ لذاتِه؛ وهو مُحالٌ. وإن كان الاختلافُ بينهما بتمامِ الماهيّةِ كانَ وجوبُ الوجودِ عَرَضيّاً للماهيةِ خارجاً عَنها. ولو كان كذلك لكان له مؤثِّرٌ. والمؤثِّرُ إن كان هو الماهيّةَ، كانت متقدّمةً عليه بوجوبِ الوجودِ؛ لأنّ وجوبَ وجودِ العلّة يَجِبُ تقدُّمُه على وجوبِ وجودِ المعلولِ. وإن كان غيرَه، كان وجوبُ وجودِه حاصلاً بغيرِه، فكان الواجبُ لذاتِه واجباً لغيرِه، وهو مُحالٌ. فعُلِمَ أنّ القولَ بوجودِ موجودَينِ واجِبَي الوجودِ قولٌ يَلزَمُ منه المُحالُ، فيكونُ مُحالاً.

فإن قيل: لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ الاختلافُ بينهما بتمامِ الماهيّةِ[1]؟ قولُه: «إنّ وجوبَ الوجودِ حينئذٍ يكونُ عارضاً للماهيّةِ فيكونُ له مؤثِّرٌ»؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ؛ وإنّما يَلزَمُ ذلك أن لو كان وجوبُ الوجودِ أمراً وجوديّاً، ولِمَ لا يَجوزُ أن يكونَ وجوبُ الوجودِ اعتباراً سلبيّاً وهو عدمُ الافتقارِ إلى الغيرِ؟ ولا تحقّقَ له إلاّ في الذهنِ.

الجوابُ. قُلنا: وجوبُ الوجودِ لا يَجوزُ أن يكونَ أمراً عدميّاً؛ لأنّه لو كانَ عدميّاً لكان عدماً متخصّصاً بماهيّةِ واجبِ الوجودِ، ووجودُ واجبِ الوجودِ متقدّمٌ على جميعِ أوصافِهِ الوجوديّةِ و[2] العدميّةِ، فيكونُ وجودُ واجبِ الوجودِ متقدّماً على وجوبِ الوجودِ، فهو موجودٌ قبلَ وجوبِ وجودِه، وهو مُحالٌ. فوجوبُ الوجودِ ليس أمراً عدميّاً، بل هو أمرٌ وجوديٌّ. فلو كان زائداً على الماهيّةِ لكان مفتقراً إلى المؤثِّرِ، ويَلزَمُ منه المُحالُ على ما مَرَّ[3] تقريرُ الحُجّةِ.[4]

وطريقٌ آخَرُ: أنَّ وجوبَ الوجودِ نفسُ ماهيّةِ واجبِ الوجودِ، فلو كان في الوجودِ موجودانِ واجِبا الوجودِ، يَلزَمُ اشتراكُهُما في الماهيّةِ واشتراطُهُما[5] بالتَّعَيُّنِ. وما به الاشتراكُ غيرُ ما به الامتياز. فيَلزَمُ التركيبُ. فَلَئِن قُلتَ: فلِمَ لا يَجوزُ أن يكونَ التعيّنُ عدميّاً؟ قُلتُ: التعيّنُ في أحدِهما لا بدَّ أن يكونَ وجوديّاً، فيَلزَمُ التركيبُ في أحدِ الطرفينِ، فيكونُ الواجبُ لذاتِه ممكناً لذاتِه، وهو مُحالٌ.

المسألةُ السابعةُ في أنّ الباريَ تعالى فاعلٌ بالاختيارِ

اتّفق أهلُ الحقِّ على أنَّ الباريَ تعالى فاعلٌ بالاختيارِ، خلافاً للفلاسفةِ؛ فإنَّهم قالوا: الباريُ تعالى موجَبٌ بالذاتِ ولا يَنفَكُّ وجودُ العالَمِ عن وجودِه وهو متقدّمٌ عليه[6] تقدّمَ[7] العلّةِ على المعلولِ.

لنا في المسألةِ أن نقولَ: لازمةُ كَونِ الباريِ تعالى موجَباً بالذاتِ منتفيةٌ، فيَنتَفي كَونُه موجَباً بالذاتِ.[8] وإنّما قُلنا: «إنَّ اللازمةَ منتفيةٌ»، لأنَّ من لوازمِ كَونِه موجَباً

---

١. ل: - الماهية.
٢. ل: - و.
٣. ل: + من.
٤. م: + و طريق الحجّة.
٥. ر، م، ل: اشتراكهما (في نسخة م وضعت «ط» على الكاف).
٦. ل: + بعد.
٧. ل: - تقدم.
٨. ر، م: - بالذات .

بالذاتِ[١] أحدَ الأمور، وهو إمّا حصولُ الموجِبِ التامِّ بدونِ المعلولِ أو قِدَمُ بعضِ أجزاءِ العالَمِ أو حدوثُ البارئ تعالى. وكلُّ واحدٍ منها منتفٍ، فيَلزَمُ انتفاءُ اللازمةِ[٢]. وإنّما قُلنا: «إنّ من لوازمِه[٣] أحدَ الأمورِ»، لأنّه لو كان موجَباً بالذاتِ فإمّا أن يكونَ موجوداً بدونِ وجودِ[٤] معلولِه أو لا يكونَ. فإن كان موجوداً بدونِ وجودِ معلولِه يَلزَمْ حصولُ الموجِبِ التامِّ بدونِ معلولِه. وإن لَم يَكُنْ موجوداً فإمّا أن يكونَ معلولُه أزليّاً أو لا يكونَ. فَإن كانَ أزليّاً يَلزَمْ قِدَمُ بعضِ أجزاءِ العالَمِ. وإن لَم يَكُنْ أزليّاً يَلزَمْ حدوثُ البارئ تعالى وإلاّ لكانَ موجوداً بدونِ[٥] وجودِ معلولِه؛ ونحنُ نَتَكَلَّمُ على خلافِ هذا التقديرِ. فَعُلِمَ أنّه يَلزَمُ[٦] أحدُ الأمورِ. وإنّما قُلنا: «إنَّ كلَّ واحدٍ منها منتفٍ»، أمّا حصولُ الموجِبِ التامِّ بدونِ المعلولِ فإنّه لو حَصَلَ الموجِبُ التامُّ بدونِ المعلولِ لَبَقِيَ المعلولُ ممكناً لذاتِه محتاجاً إلى مرجِّحٍ فلا يكونُ المؤثِّرُ التامُّ حاصلاً وقد فَرَضْناهُ حاصلاً؛ هذا خَلفٌ. وأمّا قِدَمُ العالَمِ ببعضِ أجزائِه فَلِما مَرَّ. وأمّا حدوثُ البارئ تعالى فلأنـّه واجبٌ لذاتِه فَيَسْتَحيلُ عليه الحدوثُ.

فإن قيلَ: لازمةُ كَونِه تعالى فاعلاً بالاختيارِ مُنتَفِيةٌ، فَيَنتَفي كَونُه تعالى فاعلاً بالاختيارِ. وإنّما قُلنا: «إنّ اللازمةَ منتفيةٌ»، لأنَّ من لوازم كَونِه فاعلاً بالاختيارِ أحدُ الأمورِ، وهو إمّا حصولُ الموجِبِ التامِّ بدونِ المعلولِ أو قِدَمُ العالَمِ ببعضِ أجزائِه أو حدوثُ البارئ تعالى، وكُلُّ واحدٍ منها مُنتفٍ. وإنّما قُلنا: «إنّه يَلزَمُ أحدُ الأمورِ» لأنّه لو كان[٧] فاعلاً بالاختيارِ فإمّا أن يكونَ موجوداً بدونِ وجودِ الإرادةِ أو لا يكونَ. فإن كان موجوداً يَلزَمْ وجودُ الموجِبِ التامِّ بدونِ المعلولِ؛ لأنّ ذاتَه كافيةٌ في صفاتِه لاستحالةِ استنادِ[٨] صفاتِه إلى غيرِه. وإن لَم يوجُدْ فإمّا أن يوجَدَ ذاتُه و[٩] إرادتُه بدونِ معلولِه أو لا يوجَدَ. فإن وُجِدَ يَلزَمْ وجودُ الموجِبِ بدونِ المعلولِ. وإن لَم يوجَدْ فإمّا أن يكونَ معلولُه أزليّاً أو لا يكونَ. فإن كان أزليّاً يَلزَمْ قِدَمُ العالَمِ ببعضِ أجزائِه. وإن لَم - يَكُنْ أزليّاً يَلزَمْ حدوثُ البارئ تعالى وإلاّ لَزِمَ وجودُه بدونِ معلولِه؛ ونحنُ نَتَكَلَّمُ على خلافِه. فَعُلِمَ أنّه يَلزَمُ أحدُ الأمورِ، وكلُّ واحدٍ منها منتفٍ بِعَيْنِ ما ذَكَرتُم، فَيَلزَمُ أن لا يكونَ[١٠] البارئ تعالى فاعلاً بالاختيارِ.

الجوابُ. قُلنا: إنّه لِمَ قُلتُم إنَّهُ لو وُجِدَ[ت] ذاتُه وإرادتُه بدونِ وجودِ المعلولِ يَلزَمُ وجودُ الموجِبِ التامِّ بدونِ المعلولِ؟ وإنّما يَلزَمُ ذلك أن لو كانتِ الإرادةُ تَقتَضي وجودَ

١. ل: - و إنّما قلنا إنّ اللازمة منتفية لأنّ من لوازم كونه موجبا بالذات.
٢. م: الملازمة.
٣. ل: لوازم.
٤. ر، م: - وجود.
٥. ل: - بدون.
٦. ل: - يلزم.
٧. ل: - لو كان.
٨. م: اسناد.
٩. م: أو.
١٠. ر: يكون.

العالَمِ على الإطلاقِ. وهذا لأنَّ الإرادةَ عندَنا صفةٌ أزليّةٌ تَقتَضي لماهيّتِها المخصوصةِ بشرطِ إضافةٍ تَعرِضُ لها وجودَ العالَمِ في حالةٍ مخصوصةٍ على الوجهِ الذي ذكرناه؛ فلا يَلزَمُ وجودُ الموجِبِ التامِّ بدونِ المعلولِ.

طريقةٌ أخرى في إبطال كَونِه موجَباً بالذاتِ: أنَّ من لوازمِ كَونِه موجَباً بالذاتِ أحدُ الأمرينِ، وهو إمّا حصولُ الترجيحِ بدونِ المرجِّحِ وإمّا قِدَمُ العالَمِ بجميعِ أجزائِه؛ وكُلُّ واحدٍ مِنهُما مُنتَفٍ؛ فَيَلزَمُ أن لا يكونَ موجَباً بالذاتِ. وإنمّا قُلنا: «إنّه يَلزَمُ أحدُ الأمرينِ» لأنـّه لو كان موجَباً بالذاتِ فإمّا أن يَدومَ المعلولُ بدونِ الموجِبِ أو لا يَدومَ. فإن لَم يَدُمْ يَلزَمْ حصولُ الترجيحِ بدونِ المرجِّحِ. وإن دامَ لَزِمَ دوامُ معلولِه، ويَلزَمُ مِن دوامِ معلولِه دوامُ معلولِ معلولِه، فَيَلزَمُ دوامُ جميعِ الآثارِ عنه بدوامِه، فيَلزَمُ قِدَمُ العالَمِ بجميعِ أجزائِه. فَلَئِن قُلتَ: لِمَ لا يَجوزُ أن يَنتَهِيَ الأمرُ إلى معلولٍ[1] متحرّكٍ بالذاتِ على على سَبيلِ الدوامِ وتكونَ حَرَكتُه سبباً لحدوثِ الحوادثِ؟ قُلنا: قَد أجَبْنا عن هذا السؤال في المسألةِ الأولى فلا نُعيدُه.

المسألةُ الثامنةُ في صفاتِ البارئ تعالى

أمّا كَونُه **عالِماً** بجميعِ الكلّيّاتِ والجُزئيّاتِ، فلأنـّهُ لو لَم يَكُنْ عالِماً بجميعِ الموجوداتِ يَلزَمُ أحَدُ الأمرينِ، وهو إمّا كَونُه موجَباً بالذاتِ أو كَونُه قاصِداً إلى إيجاد ما ليس بمعلومٍ. وكلُّ واحدٍ من الأمرينِ مُنتَفٍ، فَيَلزَمُ كَونُهُ عالِماً. وإنّما قُلنا: «إنّه يَلزَمُ أحدُ الأمرينِ»، لأنّه حينئذٍ لا يخلو إمّا أن يكونَ موجَباً بالذاتِ أو فاعلاً بالاختيارِ. فإن كان موجَباً بالذاتِ فهو أحد الأمرين، وإن كان فاعلاً بالاختيارِ لَزِمَ كونُه قاصداً إلى إيجاد ما ليس بمعلومٍ وهو الأمرُ الآخَرُ. وإنّما قُلنا: «إنّ كُلَّ واحدٍ منهما مُنتَفٍ»، أمّا كَونُه موجَباً بالذاتِ فلِما مَرَّ، وأمّا كَونُه قاصداً إلى إيجاد ما ليسَ بمعلومٍ فَلِكَونِه معلومَ البطلانِ بالضرورةِ.

وأمّا كَونُه **قادراً**، فَلأنـّه مؤثِّرٌ في العالَمِ فَيَلزَمُه المؤثِّريّة؛ ولا نعني بالقدرةِ سوى صفةِ المؤثِّريّةِ.

أمّا **إرادتُه**[2]، فلِما بيَّنّا أنـّه فاعلٌ بالاختيارِ، والفعلُ بالاختيارِ بدونِ الإرادةِ مُحالٌ.

وأمّا كَونُه **حيّاً**، فلأنـّه عالِمٌ وكلُّ عالِمٍ فَهُوَ حيٌّ، والعلمُ به ضروريٌّ.

وأمّا كَونُه **سميعاً بصيراً**، فلأنـّه عالِمٌ بالجزئيّاتِ فيَكونُ مُدرِكاً للمسموعاتِ والمُبصَراتِ الجزئيّةِ؛ ولا نعني بِكَونِه سميعاً بصيراً سوى هذا القدرِ.

وأمّا كَونُه **متكلِّماً**، فلأنَّ معانِيَ الأمرِ والنهيِ وسائرِ ما يَدُلُّ عليه ألفاظُ الكتابِ الإلهيِّ قائمةٌ بذاتِه لِكَونِه مُدرِكاً لجميعِ الحقائقِ؛ ولا نعني بِكَونِه متكلِّماً سوى أنـّه مُتكلِّمٌ بكلامِ النَفسِ.

---

۱. ل: - معلول (موضعه فارغ).
۲. ل: ارادية.

فإن قيلَ: [.١] لو كان البارئ تعالى موصوفاً بشيءٍ من الصفاتِ لَكانَ قابلاً لتلك الصفةِ فاعلاً لها، فيكونُ الشيءُ الواحدُ فاعلاً لأثرٍ وقابلاً له، وهو مُحالٌ.

[.٢] ولأنَّ البارئ تعالى لو كان موصوفاً بالعلمِ والقدرةِ لَكانَ ذاتُه مبدأ لِأمرينِ متغايرينِ؛ وهو مُحالٌ، لأنَّ الواحدَ لا يَصدُرُ منه إلاّ الواحدُ. لأنـَّه لو صَدَرَ اثنانِ لَكانَ مؤثِّراً في هذا ومؤثِّراً في ذلك؛ والحيثيّةُ الّتي بها التأثيرُ في هذا غيرُ الحيثيّةِ الّتي بها التأثير[١] في ذلك؛[٢] فهاتان الحيثيّتانِ إن كانَتا داخلتَينِ أو إحداهما داخلةً في ماهيّةِ المؤثِّر لَزِمَ التركيبُ، وإن كانتا خارجتَينِ كان مصدراً لهما، فكَونُه مصدراً لإحداهما غيرُ كَونِه مصدراً للأخرى. فهذانِ المفهومانِ إن كانا داخلينِ أو أحدُهما داخلاً لَزِمَ التركيبُ؛ وإن كانا خارجينِ كان مصدراً لهما ولا يتسلسلُ فيَنتَهي إلى ما يَلزَمُ التركيبَ وهو مُحالٌ.

[.٣] ولأنَّ البارئ لو كان عالِماً بالجزئيّاتِ لَعَلِمَ كَوْنَ زيدٍ جالساً في هذا المكان؛ فَبَعدَ خروجِه عنه إن عَلِمَ كَونَه جالساً فيه لَزِمَ الجهلُ، وإن لَم يَعلَمْ لَزِمَ التغيُّرُ في صفاتِ الله تعالى وهو مُحالٌ.

الجواب. أمّا الأوّلُ، قُلنا: لا نُسلِّمُ أنّ كَونَ الشيءِ الواحدِ فاعلاً وقابلاً مُحالٌ. وهذا لأنّ القابلَ للشيءِ هو الذي لا يمتنعُ[٣] اتّصافُه بذلك الشيءِ، والفاعل للشيءِ هو الذي يترجَّحُ به وجودُ الشيءِ على عدمِه؛ وجازَ أن يكونَ الشيءُ الواحدُ بحالةٍ لا يمتنعُ اتّصافُه بالشيءِ ويترجَّحُ به وجودُ الشيءِ على عدمِه؛ فَلِمَ قُلتُم إنّه ليس كذلك؟

وأمّا الثاني، فلا نُسلِّمُ أنّ الحيثيّةَ التي بها التأثيرُ في هذا غيرُ الحيثيّةِ التي بها التأثيرُ في ذلك؛ فإنَّ عندَنا هذه الحيثيّةُ بِعَينِها هي تلك الحيثيّةُ إلاّ أنـَّها إذا أخِذَت مَعَ إضافتِها إلى هذا الأثرِ ثُمَّ أخِذَت مَعَ إضافتِها إلى غيرِ ذلك الأثرِ كان المجموعُ الأوّلُ متغايراً للمجموعِ الثاني ولا يَلزَمُ من تغايرِ المجموعينِ تغايرُ الحيثيّتينِ.

وأمّا الثالثُ، فلا نُسلِّمُ أنّه يَلزَمُ التغيُّرُ؛ وإنّما يَلزَمُ ذلك لو حَدَثَت في ذاتِه صفةٌ وزالَت عنه صفةٌ. فَلِمَ قُلتُم إنّهُ كَذلك؟ وهذا لأنَّ زيداً إذا كان جالساً في هذا المكانِ عَرَضَ له إضافةُ المعلوميّةِ بعِلمِ اللهِ، وإذا خَرَجَ عنه بغيرِ تلك الإضافةِ وبَطَلَ تعلُّقُ العِلمِ به[٤]، فالتغيُّرُ إنّما يَقَعُ في الإضافاتِ والتعلّقاتِ الّتي لا تقرُّرَ لها في ذاتِ اللهِ تعالى، ولا يَلزَمُ من ذلك حصولُ التغيّرِ في ذاتِ اللهِ تعالى وصفاتِه.

وذَهَبتِ المعتزلةُ[٥] إلى أنّ البارئ ليس له صفةٌ تَتَقَرَّرُ في ذاتِه، والعالِميّةُ والقادريّةُ وسائرُ ما يوصَفُ به أحوالٌ لا موجودةٌ ولا معدومة. وهو معلومُ البطلانِ بالضرورَةِ؛

١. ر: - هذا غير الحيثيّة الّتي بها التأثير.
٢. ل: + فهاتان غير الحيثية التي بها التاثير في ذلک.
٣. ل: لا يمنع.
٤. م، ل: - به.
٥. ل: ذهبية المشترکة.

لأنـَّا نَعلَمُ ببديهةِ العقلِ أنَّ كلَّ معقولٍ فإمّا أن يكونَ متحقِّقاً في الخارجِ أو لا. فالمصيرُ إلى أنَّ العالِميّةَ والقادريَّةَ أحوالٌ[۱] لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، لا حاصلَ له.

المسألةُ التاسعةُ في أنّ صفاتِ البارئ تعالى لا يَجوزُ أن تَكون[۲] حادثةً

برهانُهُ أنَّ شيئاً من صفاتِه لو كانَ حادثاً يَلزَمُ أحَدُ الأمورِ، وهو إمّا حصولُ الترجيحِ بدونِ المرجِّحِ أو حدوثُ الحوادثِ غيرَ مستندةٍ[۳] إلى ذاتِه أو افتقارُ البارئ تعالى في شيءٍ من صفاتِه الإلهية إلى غيره. وكلُّ واحدٍ منها ممتنعٌ، فَيَلزَمُ أن لا يكونَ شيءٌ من صفاتِه حادثاً. وإنّما قُلنا: «إنّه يَلزَمُ منه أحدُ الأمورِ»، لأنّ الصفةَ الّتي تَحدُثُ في ذاتِه إمّا أن تَحصُلَ بمؤثِّرٍ أو لا بمؤثِّرٍ. فإن حَصَلَت لا بمؤثِّرٍ لَزِمَ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ. وإن حَصَلَت بمؤثِّرٍ فالمؤثِّرُ إمّا أن يكونَ ذاتَه أو غيرَه. فإن كان ذاتَه لَزِمَ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ، لأنَّ حدوثَ تلك الصفةِ عن ذاتِه في بعضِ الأحوالِ دونَ البعضِ يكونُ ترجيحاً بلا مرجِّحٍ. وإن كان غيرَه فإمّا أن يكون صفةً من صفاتِه أو سبباً منفصلاً. فإن كان صفةً من صفاتِه فإمّا أن تكونَ قديمةً أو حادثةً. فإن كانت قديمةً لَزِمَ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ. وإن كانت حادثةً فإمّا أن يتوقّفَ على حادثٍ آخَرَ أو لا يتوقّفُ. فإن لَم يتوقّفْ لَزِمَ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ. وإن توقّفت فإمّا أن يَنتهيَ إلى ذاتِه أو لا يَنتهي. فإن لَم يَنتهِ لَزِمَ حدوثُ الحوادثِ غيرَ مستندٍ إلى ذاته. وإن انتهى لَزِمَ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ. وإن كان سبباً منفصلاً لَزِمَ افتقارُ البارئ تعالى في صفاتِه الإلهيّةِ إلى غيرِه. فعُلِمَ أنّه يَلزَمُ أحدُ الأمورِ؛ وكُلُّ واحدٍ منها ممتنعٌ[٤]؛ فيَلزَمُ أن لا يكونَ مَحَلّاً للحوادثِ.

ونقولُ أيضاً: إنّ واجبَ الوجودِ لذاتِه لا يَجوزُ أن يكونَ مفتقراً إلى الجهةِ والمكانِ ولا حالّاً في محلٍّ. أمّا الأوّل فلأنَّ المفتقرَ إلى الجهةِ و المكانِ يَكونُ مفتقراً[٥] إلى الغيرِ، والواجبُ لذاتِه غنيٌّ عن الغيرِ فلا يَكونُ مفتقراً إلى الغير.[٦] وأمّا الثاني فلأنّ الحالَّ في الشيءِ مفتقرٌ إلى المحلّ، لأنَّ الغَنيَّ عن الشيءِ استحالَ حلولُه فيه، و[۷] الواجب لذاته ليس مفتقراً إلى الغيرِ، فلا يكونُ في محلٍّ.

المسألةُ العاشرةُ في جوازِ رؤيةِ الله تعالى[۸]

والمرادُ منهُ أنـَّهُ يُمكِنُ أن يَحصُلَ عندَ انفتاحِ البصرِ إدراكُ ذاتِ الله تعالى إدراكاً تامّاً كاشفاً[۹] عن هويّتِه المخصوصةِ. والحجّةُ فيه أن نَقولَ: لو امتَنَعَ رؤيةُ الله تعالى لَلَزِمَ

---

۱. ل: احوالا.
۲. ل: يكون.
۳. م: غير مستند.
٤. م: يمتنع.
٥. م: - إلى الجهة والمكان ولا حالّاً في محلٍّ. أمّا الأوّل فلأنَّ المفتقرَ إلى الجهةِ و المكانِ يكون مفتقراً.
٦. ل: - والواجب لذاته غني عن الغير فلا يكون مفتقراً إلى الغير.
۷. ل: - و.
۸. ر: + منه.
۹. ل: ادراكاتا كاشفا.

أحدُ الأمرينِ، وهو إمّا انقلابُ الشيءِ من الإمكانِ الذاتيِّ إلى الامتناعِ الذاتيِّ أو إمكانُ الرؤيّةِ على تقديرِ امتناعِها. وكلُّ واحدٍ منهما ممتنعٌ؛ فَلَزِمَ جوازُ الرؤيةِ. وإنّما قُلنا: «إنَّه يَلزَمُ أحدُ الأمرينِ»، لأنّ الرؤيةَ معلَّقةٌ على استقرارِ الجبل حيثُ قال اللهُ تعالى: (فإنِ اسْتَقَرَّ مَكانَه فَسَوفَ تراني)[١]؛ فلا يَخلو إمّا أن يكونَ استقرارُه ممتنعاً لذاتِه في زمانِ النظرِ إليه أو لا يكونَ. فإن كان ممتنعاً لذاتِه وكانَ قبلَ ذلک ممكناً لذاتِه فيَلزَمْ انقلابُ الشيءِ من الإمكانِ الذاتيِّ إلى الامتناعِ الذاتيِّ؛ وهو أَحَدُ الأمرين. وأن لم يَكُنْ ممتنعاً لذاتِه كانتِ الرؤيةُ معلَّقةً بشرطٍ غيرِ ممتنعٍ لذاتِه، والمعلَّقُ بما لا يمتنعُ لذاتِه غيرُ ممتنعٍ لذاتِه، فيَلزَمُ إمكانُ الرؤيةِ على تقديرِ امتناعِها؛ وهو الأمرُ الآخَرُ. فعُلِمَ أنـَّه يَلزَمُ أحدُ الأمرينِ، وكلُّ واحدٍ منهما ممتنعٌ، فيَلزَمُ جوازُ الرؤيةِ.

وأمّا قوله تعالى: (و لا تُدرِكُهُ الأبصارُ)[٢] فلا يَرِدُ علينا؛ لأنّا لا نَقولُ إنَّ البصرَ يُدرِكُه، وإنّما نقول إنَّ صاحبَ البصرِ يُدرِكُ؛ فلا يكونُ ما ذَكَرتُموه حجّةً علينا.

المسالةُ الحاديةَ عَشْرَةَ[٣] في الجوهرِ الفردِ

هو[٤] المتحيِّزُ الّذي لا يَقبَلُ القِسمةَ. والحجَّةُ على إثباتِه من وجهَينِ، **أحَدُهُما**: أنّه لو لَم يوجَدِ الجوهرُ الفردُ يَلزَمُ أحدُ الأمورِ[٥]، وهو إمّا عَدَمُ النقطةِ أو إنقسامُها أو وجودُ الجوهرِ الفردِ على تقديرِ عدمِه. وكُلّ واحدٍ منها منتفٍ؛ فيَلزَمُ وجودُ الجوهرِ الفردِ. وإنَّما قُلنا: «إنَّه يَلزَمُ أحدُ الأمورِ»، لأنّ النقطةَ لا يخلو إمّا أن تكونَ موجودةً أو لا تكون. وإن لَم تكُنْ موجودةً فهو أحدُ الأمورِ. وإن كانت موجودةً فإمّا أن تكونَ في محلٍّ أو لا تكون. فإن لَم تَكُنْ في محلٍّ كانت متحيِّزةً بذاتِها فيَلزَمُ وجودُ الجوهرِ الفردِ على تقديرِ عَدَمِه. وإن كان في محلٍّ فإمّا أن يكونَ محلُّها منقسماً أو غيرَ منقسمٍ. فإن كانَ منقسماً يَلزَمُ انقسامُ النقطةِ، لأنّ الحالَّ في أحدِ جزئَيْهِ غيرُ الحالِّ في الآخَرِ. وإن كانَ محلُّها غيرَ منقسمٍ لَزِمَ القولُ بوجودِ الجوهرِ [الفردِ]. فعُلِمَ أنّه يَلزَمُ أحدُ الأمورِ. وإنّما قُلنا: «إنّ كلَّ واحدٍ منها منتفٍ»، أمّا وجودُ النقطة[٦] فلأنَّ الكُرَةَ إذا لاقَت سطحاً مستقيماً فإمّا أن يكونَ موضعُ الملاقاةِ منقَسماً أو غيرَ مُنقَسمٍ. والأوّلُ باطلٌ وإلاّ لكان في الكُرَةِ خطٌّ مستقيمٌ، وهو محال؛ فموضعُ[٧] الملاقاةِ غيرُ منقسمٍ فيَلزَمُ وجودُ النقطةِ. وأمّا الأمرانِ الآخَرانِ فهما معلوما البطلانِ بالضرورةِ.

الثاني: أنـَّه لو لَم يوجَدِ الجوهرُ الفردُ يَلزَمُ أحدُ الأمرينِ، وهو إمّا اجتماعُ الوجودِ والعدمِ أو انطباقُ المنقسمِ على غيرِ المنقسمِ. وكلُّ واحدٍ منهما منتفٍ[٨]، فيَلزَمُ وجودُ

---

١. الأعراف، ١٤٣.
٢. الأنعام، ١٠٣.
٣. ر، م، ل: الحادية عشر.
٤. ل: + و.
٥. ل: احد النورد.
٦. الذي يدلّ على انتفاء الأمر الأوّل ـ المصحح.
٧. ل: في موضع.
٨. م: باطل.

الجوهرِ الفردِ. وإنّما قُلنا: «إنّه[۱] يَلزَمُ أحدُ الأمرينِ»، لأنّه لو لَم يوجَدِ الجوهرُ الفردُ فإمّا أن تكونَ الحَرَكةُ الحاضرةُ منقسمةً أو غيرَ منقسمةٍ. فإن كانت منقسمةً كان بعضُ أجزائِها مُتقضّياً، لاستحالةِ اجتماع أجزاءِ الحركةِ في الوجودِ، فيَلزم اجتماعُ الوجودِ والعدمِ[۲]. وإن كانت غيرَ منقسمةٍ وهي مطابقةٌ للمسافةِ المنقسمةِ، فيَلزَمُ انطباقُ غيرِ المنقسمِ على المنقسمِ، وهو الأمرُ الآخَرُ. فعُلِمَ أنّه يَلزَمُ أحدُ الأمرين. وكلُّ واحدٍ منهما مُنتفٍ[۳]، فيَلزَمُ الجزءُ الذي لا يَتَجَزَّى.

واحتجَّ المنكرون بوجوهٍ، **أحدُها**: أنـّه لو وُجِدَ بينَ جزئينِ يَلزَمُ أحدُ الأمرينِ، وهُما إمّا التداخلُ أو انقسامُ ما لا يتجزّى؛ وكلُّ واحدٍ منهما منتفٍ؛ فيَلزَمُ انتفاءُ الجوهرِ الفردِ[٤]. وإنمّا قُلنا: «إنّه يَلزَمُ أحدُ الأمرينِ»، لأنَّ الواسطةَ حينئذٍ لا يخلو إمّا أن يكونَ مانعاً من تلاقي الطرفينِ أو لَم يَكُنْ. فإن لَم يَكُنْ يَلزَمُ أن يكونَ الطرفانِ أو أحدُهما داخلاً في الوسطِ. وإن كان مانعاً كان ما به يَلقَى أحدُهما غيرُ ما به يَلقَى الآخَرُ، فيَلزَمُ انقسامُ ما لا يتجزّى. وأمّا أنَّ كلَّ واحدٍ منهما منتفٍ، فذلک معلومٌ بالضرورةِ.

الثاني: أنّ المسافةَ لو كانت مركَّبةً من أجزاءٍ لا يتجزّى فَعِندَ ارتفاعِ الشمسِ فإمّا أن يَنقُصَ مِن ظِلِّ الخَشَبَةِ المغروزةِ في الأرضِ جزءٌ لا يتجزّى أو أكثرُ أو أقلُّ. فإن انتقص جزءٌ لا يتجزّى كان طولُ الظلِّ مثلَ غايةِ ارتفاعِ الشمسِ، وهو مُحالٌ. وإن انتَقَصَ أكثرُ كان الظلُّ أطولَ. وإن كان أنقصَ لَزِمَ انقسامُ ما لا يتجزّى.

الثالثُ: المسافةُ لو كانت مركَّبةً من أجزاءٍ لا يتجزَّى فإذا قَطَعَتِ الحركةُ السريعةُ جزءاً لا يتجزَّى فإمّا أن تَقطَعَ البطيئةُ مثلَه أو أكثرَ أو أقلَّ. فإن قَطَعَت مثلَه أو أكثرَ كانتِ البطيئةُ مثلَ السريعةِ في السرعةِ أو أسرعَ؛ هذا خَلفٌ. وإن قَطَعَت أقلَّ لَزِمَ انقسامُ ما لا يتجزّى.

الرابعُ: أنَّ المسافةَ لو كانت مركَّبةً من أجزاءٍ لا يتجزّى فَإذا قَطَعَ الطوقُ الأعظمُ من الرَّحَى جزءاً لا يتجزّى فالطوقُ الأصغرُ منها إمّا أن يَقطَعَ مثلَه أو أكثرَ أو أقلَّ. فإن قَطَعَ مثلَه أو أكثرَ كانتِ[٥] الدائرةُ الّتي يَتَحَرَّكُ عليها الطوقُ الصغيرُ مثلَ الدائرةِ الّتي يتحرّک[٦] عليها الطوقُ العظيمُ أو أعظمَ؛ هذا خَلفٌ. وإن قَطَعَ أقلَّ منه يَلزَم انقسامُ ما لا يتجزّى.

الخامس: أنّا لو فَرَضْنا خطّاً مُركّباً من أربعةِ أجزاءٍ وفوقَ طَرَفِه الأيمنِ جزءاً لا يتجزَّى وتحتَ طَرَفِه الأيسرِ جزءاً لا يتجزَّى وتحرَّكا معاً إلى الوسطِ حركةً متساويةً فلا بُدَّ أن يصير أحدُهما محاذياً للآخَرِ. ولا يَجوزُ أن يكونَ المحاذاةُ على الجزءِ الثاني

---

۱. ل: وإنّه.
۲. وهو أحد الأمرين.
۳. م: باطل.
٤. ر، م: - الفرد.
٥. م: كان.
٦. ر، م: - يتحرک.

من أَحَدِ الطرفينِ وإلاّ لكانت إحدى الحركتينِ أسرع فيَقَعُ المحاذاةُ على مُلتَقَى الثاني والثالث، فيَلزَمُ انقسامُ الأجزاءِ كلِّها.

وهذه[1] المسألةُ يَستَحِقُّ التوقُّفُ فيها أو[2] الاعترافُ بنفيِ الجزءِ بسببِ هذه الوجوهِ.

المسألةُ الثانيةَ عَشْرَةَ[3] في إبطالِ الهيولى والصورَةِ

قالتِ الفلاسفةُ: إنَّ كُلَّ متحيِّزٍ فهو متَّصلٌ واحدٌ مُركَّبٌ من جوهرينِ أحدُهما حالٌّ في الآخَرِ، ويُقالُ له الصورةُ الجسميَّةُ، والثاني مَحَلٌّ للآخَرِ، ويُقالُ له الهيولى. وهو باطلٌ؛ لأنَّ كُلَّ متحيّزٍ لو كانَ مُركّباً من الهيولى والصورةِ يَلزَمُ منه أمرٌ ممتنعٌ، وما يَلزَمُ منه الممتنعُ فَهو ممتنعٌ. وإنَّما قُلنا: «إنَّهُ يَلزَمُ منه الممتنعُ»، لأنَّ الصورةَ حينئذٍ إمّا أن تكونَ مُفتَقِرةً إلى الهيولى أو لا تكونَ. فإن لَم تَكُنْ مفتقرةً إليها يَلزَمْ أن لا تكونَ حالَّةً فيها، لأنَّ الغنيَّ عن الشيءِ استحالَ حلولُه فيه. وإن كانَت مفتقرةً إليها كانَتِ الهيولى متقدِّمَةً على الصورةِ بالوجودِ، لأنَّ المفتقرَ إليه لا بُدَّ أن يكونَ مُتَقدّماً بالوجودِ. ولو كانت متَقدّمةً بالوجودِ فإمّا أن تكونَ متحيّزةً قبلَ الصورةِ أو لا تكونَ. فإن كانت متحيِّزةً قبلَ الصورةِ[4] لَم يَكُنْ كُلُّ متحيّزٍ مركّباً من الهيولى والصورةِ، ونحن نتكلّمُ على خلاف هذا التقدير، فيَلزَمُ منه الممتنعُ. وإن لَم تَكُنْ متحيّزةً فَعِندَ اقترانِ الصورةِ بها إمّا أن يَحصُلَ في حيِّزٍ[5] معيّنٍ أو لا يَحصُلَ. فإن لَم يَحصُلْ يَلزَمْ وجودُ الجسمِ دونَ حصولِه في الحيِّزِ، فهو ممتنعٌ. وإن حَصَلَت في حيِّزٍ معيَّنٍ كان حصولُها في ذلک الحيِّزِ دونَ غيرِه ترجيحاً بلا مرجِّحٍ، وهو ممتنع.

واحتَجَّ المُثبِتونَ للهيولى بأنَّ الجسمَ ليس من أجزاءٍ لا يتجزَّى لِما مَرَّ. فكلُّ جسمٍ فهو متّصلٌ واحدٌ وهو ممكنُ الانفصال. إذ لو امتَنَعَ الانفصالُ لَما كان شيءٌ من الأجسامِ قابلاً للانفصالِ، وهو باطلٌ. ولا بدّ أن يكونَ في الجسمِ شيءٌ يَقبَلُ الانفصالَ والاتّصالَ. والاتّصالُ لا يَقبَلُ[6] الانفصالَ؛ لأنَّ القابلَ لا بدّ أن يكونَ موجوداً مَعَ المقبولِ، والاتّصال لا يَبقى مَعَ الانفصالِ، فلا يكونُ هو قابلاً للانفصالِ. والجسمُ لا بدّ وأن يكونَ فيه شيءٌ يَقبَلُ الانفصالَ. فالجسم مركّبٌ من شيئينِ أحدُهما الصورةُ والثاني القابلُ للانفصالِ.

والجوابُ؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ أنـَّه لا بدّ أن يكونَ في الجسمِ شيءٌ يَقبَلُ الانفصالَ. وإنّما يكونُ كذلک أن لو كانَ الانفصالُ أمراً وجوديّاً مفتقِراً إلى قابلٍ يَحُلُّ فيه. وهذا لأنَّ الانفصالَ عدمُ الاتّصالِ وذلک أمرٌ سلبيٌّ فلا يَحتاجُ إلى محلٍّ. فإن قيل:[7] الانفصالُ

---

۱. م: فهذه؛ ل: وهذا.
۲. م، ل: و.
۳. ر، م، ل: الثانية عشر.
٤. ل: - أو لا تكون فإن كانت متحيّزة قبل الصورة.
٥. ر، م: جزء.
٦. ل: لا يقول.
۷. ل: قبل.

عدمُ الاتّصالِ عمّا[۱] مِن شَأنِه أن يتَّصِلَ، فهو عدمٌ متخصّصٌ بالمحلِّ، فلا بدّ أن يكونَ له قابلٌ، قُلنا: مسلّم[۲] ولكن لَما يَلزَمُ أن يكونَ الجسمُ مركّباً من جوهرينِ لِيَثبُتَ المطلوبُ الذي قَصَدتُموه.

طريقةٌ أخرى في إبطالِ الهيولى والصورةِ أن نَقولَ: لو كانَ الجسمُ مركّباً من الهيولى والصورةِ[۳] فَعِندَ انقسامِ الجسمِ يَلزَمُ انقسامُ الهيولى، ضرورةَ أنَّ هيولى أحدِ الجسمَينِ غيرُ هيولى الآخَرِ. فيكونُ الهيولى من حيثُ هِيَ هِيَ قابلةً للانفصالِ، فَيَستَدعي محلّاً على الوَجهِ الّذي ذَكَرتِموهُ. ويكونُ ذلک المحلُّ أيضاً قابلاً للانفصالِ، فيستدعي محلّاً آخَرَ. وهكذا إلى غيرِ النهايةِ. فيَلزَمُ اجتماعُ أمورٍ مترتّبةٍ إلى غيرِ النهاية، وهو محالٌ.

المسألةُ الثالثةَ عَشْرَةَ[۴] في الخَلَأ

وهُوَ أن يوجَدَ جسمانِ لا يَتَلاقيانِ ولا يكونَ بينَهما جسمٌ يُلاقيانِه. احتَجَّ المُثبِتون بوجهينِ، **أحدُهما**: أنـّه وُجِدَ ملزومُ الخلأ فَثَبَتَ الخلأ. وإنّما قُلنا: «إنّه وُجِدَ الملزوم»، لأنَّ من الأجسامِ ما يَنتَقِلُ من حيِّزٍ إلى حيِّزٍ[۵] آخَرَ؛ وذلک ملزومٌ لوجودِ الخلأ، لأنّه لا يخلو إمّا أن يَنتَقِلَ إلى مكانٍ فارغٍ أو إلى مكانٍ مَملوءٍ. والثاني باطلٌ، فَتَعَيَّنَ الأوّلُ. وإنّما قُلنا: «إنّ الثاني باطلٌ»، لأنّه لَو انتَقَلَ إلى مكانٍ مملوءٍ فالجسمُ الذي في ذلک المكانِ إمّا أن يَنتَقِلَ إلى مكانِ هذا الجسمِ أو إلى مكانٍ آخَرَ. والأوّلُ باطلٌ، وإلاّ لَزِمَ الدورُ. والثاني باطلٌ، وإلاّ لَزِمَ مِن حركةِ الخَرْدلةِ حركةُ جميعِ الأجسامِ، وهو معلومُ البُطلانِ بالضرورةِ. فَتَعَيَّنَ أن يَنتَقِلَ إلى مكانٍ فارغٍ، وهو المطلوبُ.

الثاني: أنّ الجسمَ المُماسَّ لجسمٍ آخَرَ قد يَرتَفِعُ عنه دفعةً واحدةً. ومتى كان كذلک لَزِمَ وقوعُ الخلأ. أمّا أنَّ الجسمَ المُماسَّ لجسمٍ آخَرَ قد يَرتَفِعُ عنه دفعةً، فلأنَّ الجسمَ الصُّلبَ الأملَسَ إذا كان منطبقاً على جسمٍ آخَرَ وتَحَرَّکَ أعلاه إلى فوقَ فأنّه يَرتَفِعُ السطحُ المُماسُّ للجسمِ المنطبقِ عليه، وإلاّ لَزِمَ انفكاکُ أجزاءِ الجسمِ المتحرّکِ بعضُها عن بعضٍ. وإنّما قُلنا: «إنّه متى كان كذلک يَلزَمُ وقوعُ الخلأ،» لأنَّ حصولَ الجسمِ في الوسطِ يَحتاجُ إلى حركةٍ من الجوانبِ. فحالَ ما يكونُ الجسمُ على الطرفِ لا يكونُ في الوسطِ. فَيَلزَمُ وقوعُ الخلأ في الوسطِ.

فإن قيلَ على الأوّلِ: لِمَ لا يَجوزُ أن يَنتَقِلَ إلى مكانٍ مملوءٍ؟ قولُه: «إنَّ الجسمَ الذي فيه إمّا أن يَنتَقِلَ إلى مكانِه أو إلى مكانٍ آخَرَ»، قُلنا: لا نُسلِّمُ؛ ولِمَ لا يَجوزُ أن يُقالَ: إنّه يَتَكاثَفُ الجسمُ الذي في ذلک المكانِ؟ وهذا لأنَّ الجسمَ عندَنا مركّبٌ من الهيولى والصورة. ثُمَّ الهيولى يَقبَلُ المقاديرَ المختلفةَ. فَعِندَ انتقالِ الجسمِ يَحدُثُ فيها

---

۱. ل: اما.
۲. ل: نسلم.
۳. ل: - أن نقول لو كان الجسم مركبا من الهيولى و الصورة.
٤. ر، م، ل: الثالثة عشر.
۵. ل: من حين الى حين.

مقدارٌ أصغرُ من المقدارِ الحاصلِ قُدّامَ[1] المتحرِّكِ ويَحصُلُ فيها مقدارٌ أعظمُ مِن المقدارِ الذي خَلفَ، فلا يَقَعُ الخلأ.

وأمّا على الثاني، فلا نُسلّمُ؛ لأنَّ حصولَ الجسمِ في الوسطِ يَحتاجُ إلى حركتِه من الطرفِ، ولِمَ لا يَجوزُ أن يُقالَ: إنّ في الزمانِ الّذي يَتَحَرَّكُ الجسمُ إلى فوقَ يَحصُلُ الجسمُ في الوسطِ بطريقِ التخلخلِ؟

والجوابُ عنه ما مَرَّ أنَّ الجسمَ لا يَجوزُ أن يكونَ مركّباً من الهيولى والصورةِ، فلا يَصِحُّ التخلخلُ والتكاثفُ؛ فلا بُدَّ من وقوعِ الخلأ.

احتَجَّ المنكرون بوجوهٍ، **أحدُها:** أنّه لو وُجِدَ الخلأ لَكانَ قابلاً للزيادةِ والنقصانِ؛ لأنَّ الخلأ فيما بينَ الجدارينِ أقلُّ من الخلأ فيما بينَ المدينتينِ. ولو كان أزيدَ فإمّا أن يكونَ مركّباً من أجزاءٍ لا يتجزّى أو لا يكونَ. والأوّلُ باطلٌ لِما مَرَّ، فَتَعَيَّنَ الثاني. فيكونُ مقداراً؛ فإمّا أن يكونَ متناهياً أو لا يكونَ. لا جائزٌ أن يكونَ غيرَ متناهٍ، لأنَّه لو كان غيرَ متناهٍ لَوُجِدَت حيثيّاتٌ مترتّبةٌ إلى غيرِ النهاية، وهو محال. لأنَّ بينَ[2] هذه الحيثيّةِ المعيّنةِ[3] وبينَ كلِّ واحدٍ من الحيثيّاتِ المترتّبةِ إمّا أن تكونَ حيثيّاتٌ متناهيةٌ[4] أو لاتكونَ. فإن لَم تكُنْ بينَها وبينَ حيثيّةٍ من تلك الحيثيّاتِ حيثيّاتٌ متناهيةٌ لَم تَكُنِ الحيثيّاتُ مترتّبةً إلى غيرِ النهايةِ. ولا جائزٌ أن يكونَ متناهياً[5]، لأنّه لو كان متناهياً لكان له شكلٌ. وذلك الشكلُ إن كان لِطبيعةِ المقاديرِ كانتِ المقاديرُ كلُّها متشاكلةً بشكلٍ واحدٍ. وإن كان بسببٍ منفصلٍ كان المقدارُ الخَلَئيُّ قابلاً للفصلِ والوصلِ، فكانَ حالّاً في المحلِّ لِما بَيَّنّا أنّ كلَّ اتّصالٍ يَعرِضُ له الانفصالُ فهو في محلٍّ، وقد كان مجرّداً؛ هذا خَلفٌ.

الثاني: لو وُجِدَ الخلأ فَعِندَ حصولِ الجسمِ فيه إمّا أن ينفصلَ أو لا ينفصلَ. فإن لَم ينفصلْ[6] يَلزَمْ تداخلُ الأبعادِ. وإن انفصلَ كان قابلاً للفصلِ والوصلِ،[7] فكانَ حالّاً في محلٍّ، فكانَ الخلأ ملأً؛ هذا مُحالٌ.

الثالثُ: أنّه لو وُجِدَ الخلأ لَامتَنَعَ أن يَسكُنَ فيه الجسمُ؛ لأنَّ اختصاصَ بعضِ جوانبِه بأن يكونَ مطلوباً للجسمِ دونَ البعضِ[8] ترجيحٌ بلا مرجِّحٍ؛ وهو مُحالٌ.

وهذه المسألةُ أيضاً من جملةِ ما يَستَحِقُّ التوقّفَ فيها بسببِ تَعارُضِ الأدلّةِ. واللهُ الهادي.

۱. ل: اقدم.
۲. ل: تبين.
۳. م: - المعيّنة.
٤. ر، م: مترتّبة.
٥. ر: غير متناهيا؛ م: متناه.
٦. ل: - أو لا ينفصل فإن لم ينفصل.
٧. ل: و قال يفصل كان قابلاً للفصل و الوصل.
٨. ل: التعين.

المسألةُ الرابعةَ عَشْرَةَ[١] في خَلْقِ الأفعالِ

قالَ الإمامُ أبو الحسنِ الأشعريُّ: إنَّ قدرةَ العبدِ غيرُ مستقلّةٍ بإيجادِ الفعلِ، بَلِ القدرةُ والفعلُ كِلاهُما مُستندانِ[٢] إلى البارئ تعالى. وقالتِ[٣] المعتزلةُ: إنَّ قدرةَ العبدِ مستقلّةٌ بإيجادِ الفعلِ. والحقُّ في هذه المسألةِ أنَّ كلَّ واحدٍ من الفعلِ والقدرةِ[٤] مُستندانِ[٥] في سلسلةِ الحاجةِ إلى البارئِ تعالى؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما ممكنٌ لذاتِه وكلُّ ممكنٍ لذاتِه فإنَّه يَنتَهي في سلسلةِ الحاجةِ إلى واجبِ الوجودِ لذاتِه. والحقُّ هو الجَبرُ؛ لأنَّ البارئَ تعالى إمّا أن خَلَقَ جملةَ ما يَتَوقَّفُ [عليه] فعلُ العبدِ أو لَم يَخلُقْ. فإن خَلَقَ كان واجبَ اللزومِ، فلا يَتَمَكَّنُ العبدُ مِن تَركِه. وإن لَم يَخلُقْ كانَ الفعلُ ممتنعَ الوجودِ، لاستحالةِ حصولِه بدونِ ما يَتَوَقَّفُ عليه فعلُ العبدِ.

فإن قيلَ: لو كانَ الجبرُ حقّاً لكانَ التكاليفُ تكليفاً بما لا يُطاقُ وذلكَ قَبيحٌ؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ. وإنَّما يَكونُ كذلک أن لو كان الحُسنُ والقُبحُ بالعَقلِ؛ فلِمَ قُلتُم إنَّهُ كَذلکَ؟ فإنَّ عندَنا الحَسَنُ ما حَسَّنَهُ الشرعُ والقبيحُ ما قَبَّحَهُ[٦] الشرعُ.

المسألةُ الخامسةَ عَشْرَةَ[٧] في إعادةِ المَعدومِ

اتَّفَقَ أهلُ الحقِّ على أنَّ إعادةَ المعدومِ بِعينِه جائزٌ، خلافاً لِلفلاسفةِ. لنا في المسألةِ أن نقولَ: امتناعُ إعادةِ المعدومِ بِعينِه مع إمكانِ وجودِه ممّا لا يَجتَمِعانِ. والثاني ثابتٌ، فَيَلزَمُ انتفاءُ الأوّلِ. وإنَّما قُلنا: «إنّهما لا يَجتَمِعانِ»، لأنَّ وجودَه إمّا أن يكونَ ممكناً لذاتِه في كُلِّ حالةٍ من الأحوالِ أو لا يكونَ. وأيّاً مّا كان يَلزَمُ عدمُ الاجتماعِ. أمّا إذا كانَ ممكناً لذاتِه[٨] فلأنـَّه حينئذٍ يَلزَمُ إمكانُ وجودِه بعدَ عدمِه، فيَلزَمُ إمكانُ عَودِه. وأمّا إذا لَم يكُنْ ممكناً لذاتِه في كلِّ حالةٍ فلأنـَّه حينئذٍ لا يكونُ ممكناً أصلاً وإلاّ لَزِمَ انقلابُ الشيءِ من الإمكانِ الذاتيِّ إلى الامتناعِ الذاتيِّ؛ وهو محالٌ. فيَلزَمُ أن لا يكونَ وجودُه ممكناً لذاته. فيَلزَمُ عدمُ الاجتماعِ. فعُلِمَ أنـَّهما لا يَجتَمِعان. والثاني ثابتٌ. فيَلزَمُ انتفاءُ الأوَّلِ.

فإن قيل: [١] لِمَ قُلتُم إنَّ وجودَه إن كان ممكناً في كلِّ وقتٍ يَلزَمْ إمكانُ عَودِه؟ قولُه: «لأنـَّهُ حينئذٍ يَلزَمُ إمكانُ وجودِه بعدَ عدمِه»؛ قُلنا: لِمَ قُلتُم إنّه يَلزَمُ من حضورِ[٩] إمكان وجودِه بَعدَ عدمِه إمكانُ عَودِه؟ وهذا لأنَّ عَودَه عبارةٌ عن الوجودِ الثاني وإمكانُ وجودِه بعدَ عدمِه معناه أنّه يَصدُقُ في تلک الحالةِ إمكانُ الوجودِ الثاني؛ فلِمَ

---

١. ر، م، ل: الرابعة عشر.
٢. ر: مستندا؛ ل: مستند.
٣. ل: قال.
٤. ر: والفعل.
٥. ر: مستندا.
٦. ل: - ما قبّحه.
٧. ر، م، ل: الخامسة عشر.
٨. ر، ل: - لذاته.
٩. ل: حصول.

قُلتُم إنَّه يَلزَمُ مِن صِدقِ قولِنا: إنَّ وجودَه ممكنٌ في تلک الحالةِ، إمكانُ الوجودِ الثاني؟ [٢] ثمَّ نَقولُ[١]: لو أمكَنَ إعادةُ المعدومِ لَأمكَنَ إعادةُ الشخصِ الذي عُدِمَ وأمكن إعادةُ الوقتِ الذي وُجِدَ فيه؛ وهذا المجموعُ غيرُ ممكنٍ، لأنَّه لو حَصَلَ هذا يَلزَمُ منه المحالُ فيَكونُ مُحالاً. وإنّما قُلنا: «إنَّه يَلزَمُ منه المُحالُ»، لأنَّه حينئذٍ يَلزَمُ أن يكونَ الشخصُ مُعاداً ومبتدأً في حالةٍ واحدةٍ، وهو مُحالٌ. [٣] ولأنَّ المعدومَ نَفيٌ محضٌ فلا يكونُ موصوفاً بإمكانِ العود، لاستحالةِ اتّصافِ المعدومِ بشيءٍ من الصفاتِ؛ وإذا لَم يَكُنْ إمكانُ العودِ صِفَتَه فلا يُمكِنُ عَودُه.

الجوابُ. [١'] أمّا قولُه: «لِمَ قُلتُم بأنَّه يَلزَمُ من إمكانِ وجودِه بعدَ العدمِ إمكانُ وجودِه الثاني؟» قُلنا: لأنَّ وجودَه إذا كان ممكناً في كلِّ حالةٍ من الأحوالِ يَلزَمُ إمكانُ وجودِه الثاني؛ لأنَّ وجودَه الثاني لا يُخالِفُ الوجودَ في حقيقتِه، لأنَّ وجودَ كُلِّ شيءٍ هو نفسُ حقيقتِه لِما مَرَّ. فيَكونُ حقيقةُ الوجودِ الثاني هو ماهيّةَ المعدومِ بِعَينِه، فيَلزَمُ مِن إمكانِ وجودِه في كلِّ حالةٍ إمكانُ وجودِه الثاني. [٢'] أمّا قوله: «لو[٢] أمكَنَ إعادةُ المعدومِ لَأمكَنَ إعادةُ الشخصِ الذي عُدِمَ وإعادةُ الوقتِ الذي وُجِدَ فيه وهذا المجموع غيرُ ممكنٍ»؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ. قولُه: «لو حَصَلَ يَلزَمُ أن يكونَ الشخصُ مُعاداً من حيثُ أنَّه مُبتدأٌ»؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ. وهذا لأنَّ المبتدأ هو الّذي يوجَدُ في وقتٍ غيرِ مُعادٍ وهذا يكونُ موجوداً في وقتٍ مُعادٍ، فلا يكونُ مبتدأ من حيثُ أنَّه مُعادٌ. ولَئِن سَلَّمْنا أنَّ حصولَ المجموعِ ـ من حيثُ هو مجموعٌ ـ مُحالٌ، ولكن لماذا يَلزَمُ استحالةُ كُلِّ واحدٍ منهما من حيثُ هو هو؛ فإنَّه من الجائزِ أن يكونَ الاجتماعُ مُحالاً ويكونَ كُلُّ واحدٍ منهما ممكناً في نفسِه. [٣'] أمّا قولُه: «إنَّ المعدومَ نَفيٌ محضٌ فلا يوصَفُ بإمكانِ وجودِه»؛ قُلنا: لِمَ قُلتُم بأنَّ إمكانَ العود[٣] إذا لَم يَكُنْ صفةً حاصلةً له حالةَ العدمِ لا يُمكنُ عَودُه؟ ولِمَ لا يَجوزُ أن يكونَ إمكانُ العَودِ صفةً حاصلةً له حالةَ الوجودِ فيكونَ حالةَ الوجودِ موصوفاً[٤] بأنَّه ممكنٌ عَودُه بعدَ العدمِ؛ لِمَ قُلْتم إنَّه لَيسَ كذلکَ؟

المسألةُ السادسةَ عَشْرَةَ[٥] في النفسِ الناطقةِ

اختَلَفَ الناسُ في أنَّ النَفسَ الإنسانيّةَ هل هِيَ جسمٌ أو جسمانيّةٌ، أو ليست بجسمٍ ولا جسمانيَّةٍ؟ ذَهَبَ الإمامُ حُجّةُ الإسلامِ إلى أنَّها ليستْ بجسمٍ ولا جسمانيَّةٍ.

برهانُه من وجوهٍ، **أحدُها**: أنَّ النفسَ عالِمةٌ[٦] بالبسائطِ، ومتى كانت كذلک لَم تَكُنْ جسماً ولا جسمانيّةً. وإنَّما قُلنا: «إنّها عالمةٌ بالبسائطِ»، لأنَّها تَعرِفُ الوحدةَ والنقطةَ وهي بسائطُ؛ ولأنّها عالمةٌ بالماهيّاتِ المركّبةِ فتَكونُ عالمةً ببسائطها، وإلاّ لكان

---

١. ل: يقول.
٢. ل: أو.
٣. م: الوجود.
٤. ر: موصوف؛ م: موصوفة.
٥. ر، م، ل: السادسة عشر.
٦. ل: عالم.

مركّباً معقولاً بدون بسائطه؛ هذا خَلفٌ. وإنّما قُلنا: «إنَّها متى كانَت كَذلك لَم تكُن[1] جسماً ولا جسمانيّةً»، لأنـّها لو كانت جسماً أو جسمانيّةً لكانت منقسمةً لِما مَرَّ في نفيِ الجزءِ الذي لا يَتَجَزّى، فيكونُ العلمُ بالبسائطِ منقسماً لوجوبِ انقسامِ الحالِّ بانقسامِ محلِّه؛ هذا خَلفٌ.

الثاني: أنـّها عالمةٌ بالحقائقِ الكلّيّةِ، كالإنسانيّةِ والفرسيّةِ وسائرِ ما لا يَمتَنِعُ فيه الشركةُ. وما يَعلَمُ الكلّيَّ فهو ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ، وإلاّ لكان الكلّيُّ حالاًّ في الجسمِ، فيَكونُ مقترناً بمقدارٍ مخصوصٍ ووضعٍ مخصوصٍ، فيكونُ مانعاً من وقوعِ الشركةِ فيه، فلا يكونُ كلّيّاً.

الثالثُ: أنَّ النفسَ لو كانت جسماً أو جسمانيّةً لكانت منقسمةً إلى غيرِ النهايةِ، وإلاّ لَزِمَ الجزءُ الذي لا يَتَجزّى. ولو كانت منقسمةً إلى غيرِ النهايةِ لكانتِ المعقولاتُ المنتزعةُ عن العوارضِ الغريبةِ منقسمةً إلى غيرِ النهايةِ. ولو كانت كذلك فإمّا أن ينقسمَ إلى أجزاءٍ مُتشابهةٍ أو إلى أجزاءٍ غيرِ متشابهةٍ. فإن انقسمت إلى أجزاءٍ متشابهةٍ كانتِ المعقولاتُ مقترنةً بمقدارٍ مخصوصٍ؛ لأنَّ الأجزاءَ المتشابهةَ هي الأجزاءُ المقداريّةُ لا غيرُ. وإذا كانت مقترنةً بمقدارٍ مخصوصٍ، لا يكونُ مجرّدةً عن العوارضِ الغريبةِ؛ هذا خَلفٌ. وإن انقسمت إلى أجزاءٍ غيرِ متشابهةٍ، كانتِ المعقولاتُ مركّبةً من أجزاءٍ غيرِ متناهيةٍ، وهو محال؛ لأنـّها لو كانت مركّبةً من أجزاءٍ غيرِ متناهيةٍ لَما صارت معقولةً لاستحالةِ تعقُّلِ ما لا نهايةَ له.

الرابعُ: أنَّ النفسَ لو كانت جسماً أو جسمانيّةً يَلزَمُ أحدُ الأمرينِ، وهو إمّا كَونُها دائمةَ التعقّلِ للعضوِ الّذي هو محلُّها أو دائمةَ اللا تعقّلِ. وكُلُّ واحدٍ من الأمرينِ مُنتفٍ، فيَلزَمُ أن لا يَكونَ جسماً ولا جسمانيّةً. وإنَّما قُلنا: «إنّه يَلزَمُ أحدُ الأمرينِ»، لأنَّ صورةَ محلِّها الّتي حَصَلَتْ عندَها إمّا أن لا تكونَ كافيةً في تعقّلِها أو تكونَ[2]. فإن كانت كافيةً كانت دائمةَ التعقّلِ له. وإن لَم تَكُنْ كافيةً احتاجت[3] في تعقّلِها له إلى صورةٍ أخرى. ومِن المُحالِ أن يَحصُلَ في محلِّها صورةٌ أخرى مِن نوعِ المحلِّ لاستحالةِ اجتماعِ المِثلَينِ، فيَلزَمُ كَونُها دائمةَ اللا تعقُّلِ. فعُلِمَ أنـّه يَلزَمُ أحدُ الأمرينِ، وكُلُّ واحدٍ منهما مُنتفٍ، فيَلزَمُ أن لا تَكونَ النفسُ جسماً ولا جسمانيّةً.

فإن قيلَ: لو لَم تَكُنِ النفسُ جسماً ولا جسمانيّةً لكانَتْ مشاركةً[4] للبارئِ تعالى في كَونِها ليست جسماً ولا جسمانيّةً[5]؛ ولو كانت مشاركةً[6] في هذا الوصفِ لكانَتْ مشاركةً[7] في تمامِ الماهيّةِ، وإلاّ لَكانَ هذا الوصفُ معلَّلاً بعلّتينِ مختلفتينِ، وهو مُحال.

---

۱. ل: لم يكن.
۲. ر: لا تكون.
۳. ل: احتجت.
٤. م: متشاركة.
٥. ر، م: - ولا جسمانية.
٦. م: متشاركة.
۷. م: متشاركة.

لأنَّه إمّا أن يَكونَ لذاتِه محتاجاً إلى تلک[١] العلّةِ المعيّنةِ أو لا يكونَ؛ ولو لَم يَكُنْ محتاجاً إليها لذاتِه لكانَ غنيّاً عنها لذاتِه لمّا كان معلولاً له [و هو محال]؛ فَتَعَيَّنَ كَونُه محتاجاً إليه لذاتِه، فاستحالَ حصولُه بدونِه[٢].

الجوابُ. قُلنا: لا نُسلِّمُ أنَّه لو لَم يَكُن مُشارِكاً له في تمامِ الماهيّةِ لكانَ هذا الوصفُ[٣] معلَّلاً بعلّتينِ. وإنَّما يَلزَمُ ذلک أن لو كان الوصفُ له علّة؛ وهذا لأنَّ هذا الوصف أمرٌ عدميٌّ فلا يكونُ معلّلاً بعلّة[٤]. ولئن نَزَلنا[٥] عن هذا المقامِ ولكن لِمَ قُلتُم إنَّه إذا لَم يَكُنْ محتاجاً إلى تلک العلّةِ لذاتِه يَكونُ غنيّاً عنها لذاتِه؟ بل يكون لذاتِه محتاجاً إلى إحداهما ويَكونُ كُلُّ واحدةٍ منهما علَّةً له، فَتَعرِضُ[٦] له الحاجةُ إلى هذه تارةً وإلى تلک أخرى.

المسألةُ السابعةَ عشْرةَ[٧] في الطرائقِ الّتي سَلَكَها[٨] الأقدمونَ من المتكلّمينَ وكيفيّةِ الاعتراضِ عليها

أمّا **طريقتهُم في حدوثِ العالَمِ** فمن وجهينِ، **أحدُهما:** أنَّ العالَمَ ممكنٌ لذاتِه. وكُلُّ ممكنٍ لذاته فهو مُحدَثٌ. لأنَّ تأثيرَ المؤثِّرِ فيه إمّا أن يكونَ حالةَ الوجودِ أو حالةَ العدمِ أو لا حالةَ الوجودِ ولا حالةَ العدمِ. والأوَّلُ باطلٌ، لأنَّ التأثيرَ حالةَ الوجودِ يَكونُ[٩] إيجاداً للموجودِ وتحصيلاً للحاصلِ وهو مُحالٌ. والثاني باطلٌ، لأنَّ التأثيرَ حالةَ العدمِ يكونُ جَمعاً بينَ الوجودِ والعدمِ. فَتَعَيَّنَ أن يَكونَ لا حالةَ الوجودِ ولا حالةَ العَدَمِ. فيكونُ حالةَ الحُدوثِ. فكلُّ ممكنٍ حادثٌ.

الثاني: أنَّ الأجسامَ إن كانت أزليّةً فإمّا أن تكونَ متحرّكةً في الأزلِ أو ساكنةً. والقسمانِ باطلانِ. أمّا الأوَّلُ فلأنـّها لو كانت متحرّكةً فيه لَلَزِمَ الجمعُ بينَ المسبوقيّةِ بالغيرِ وعدمِ المسبوقيّةِ بالغيرِ؛ لأنَّ الحركةَ تقتضي المسبوقيّةَ بالغيرِ والأزلُ يقتضي عدمَ المسبوقيّةِ، فيَلزَمُ الجمعُ بينَهما. ولأنـّها لو كانت متحرّكةً لكانت[١٠] بحالةٍ لا يخلو عن الحوادثِ، وما لا يخلو عن الحوادثِ فهو حادثٌ، وإلاّ لكانَ الحادثُ أزليّاً، هذا مُحالٌ. ولأنـّها لو كانت متحرّكةً لكانتِ الحركةُ اليوميّةُ موقوفةً على انقضاءِ ما لا نهايةَ له، وانقضاءُ ما لا نهايةَ له مُحالٌ، والموقوفُ على المُحالِ مُحالٌ. ولأنـّها لو

١. م: ذلک.
٢. ل: بدونها.
٣. ر، م: + له علّة وهذا لأنّ الوصف أمر عدمي فلا يكون.
٤. ل: بعلّتين.
٥. م: تنزلنا.
٦. ل: فيعرض.
٧. ر، م، ل: السابعة عشر.
٨. ل: يسلكها.
٩. ل: تكون.
١٠. ل: - متحركة لكانت.

كانت متحرّكةً لكانَ قبلَ كلِّ[۱] حركةٍ حركةٌ أخرى لا إلى أوّلٍ، وهو مِحالٌ. لأنّ الحاصلَ من الحركةِ اليوميّةِ إلى الأزلِ جملةٌ ومن الحركةِ الّتي قبلَ الحركةِ اليوميّةِ إلى الأزلِ جملةٌ أخرى، فينطبقُ إحداهما على الأخرى[۲] بأن يقابلَ[۳] الجزءُ الأوّلُ من الجملةِ الثانيةِ الجزءَ الأوّلَ من الجملةِ الأولى، والثاني بالثاني. فإمّا أن يتطابَقا[٤] إلى غيرِ النهايةِ أو لَم يتطابَقا. فإن تَطابَقا كانَ الزائدُ مثلَ الناقصِ. وإن لم يتطابَقا يَلزَمْ انقطاعُ الجملةِ الثانيةِ. وإذا لَزِمَ انقطاعُ الجملةِ الثانية لَزِمَ انقطاعُ الأوّلِ أيضاً؛ لأنَّ الأوّلَ لا يَزيدُ على الثانيةِ إلاّ بمرتبةٍ واحدةٍ. وأمّا القسمُ الثاني فلأنّها لو كانت ساكنةً في الأزلِ امتَنَعَ عليه الحركةُ. لأنَّ السكونَ ممكنٌ فلا بُدَّ من سببٍ مؤثّرٍ فيه. وذلك السببُ إمّا أن يكونَ قديماً أو حادثاً. لا جائزٌ أن يكونَ حادثاً، وإلاّ لكان السكونُ حادثاً. فَتَعَيَّنَ أن يَكونَ قديماً. لكنَّ الحركةَ على الأجسامِ غيرُ ممتنعةٍ. لأنَّ الأجسامَ إمّا أن تكون بسيطةً أو مركّبةً. فإن كانت بسيطةً فيَصِحُّ على أحدِ جوانبِها ما يَصِحُّ على الآخَرِ؛ فيَصِحُّ أن يَصيرَ يَمينُها يَساراً؛ فيَصِحُّ عليه الحركةُ. وإن كانت مركّبةً كانت مجتمعةً من البسائطِ، فكانت بسائطُها قابلةً للاجتماعِ، فكانت قابلةً للحركةِ.

الاعتراضُ. أمّا[٥] قولُهُ: «إنَّ كُلَّ ممكنٍ حادثٌ»؛ قُلنا: لا نُسَلِّمُ. قولُهُ: «إنَّ التأثيرَ فيه إمّا أن يكونَ حالةَ الوجودِ أو حالةَ العدمِ أو لا حالةَ الوجودِ ولا حالةَ العدمِ»؛ قُلنا: لِمَ لا يَجوزُ أن يكونَ[٦] حالةَ الوجودِ؟ قولُه: «إنَّ التأثيرَ حالةَ الوجودِ يكونُ تحصيلاً للحاصلِ»؛ قُلنا: لا نُسَلِّمُ. وهذا لأنَّ التأثيرَ عبارةٌ عن كَونِ الممكنِ مترجِّحَ الوجودِ على العدمِ حالةَ الوجودِ، والّذي يَدُلُّ على أنَّ التأثيرَ حالةَ الوجودِ هو أنَّ التأثيرَ لو لَم يَكُنْ حالةَ الوجودِ فإمّا أن يكونَ حالةَ العدمِ أو لا يَكونَ. والأوّلُ مُحالٌ؛ لأنّه يَلزَمُ اجتماعُ الوجودِ والعدمِ. والثاني باطلٌ؛ لأنَّ التأثيرَ إذا لَم يَكُنْ حالةَ الوجودِ ولا حالةَ العدمِ لَم يَكُنِ المؤثِّرُ مُؤثراً. لأنَّ الواقعَ إمّا حالة الوجودِ أو حالة العدمِ، والمؤثِّرُ لا يَكونُ مُؤثِّراً في الحالتينِ، فيَلزَمُ عدمُ كَونِه مُؤثِّراً ضرورةً. ثُمَّ نَقولُ[۷]: لو[۸] كانَ كُلُّ ممكنٍ مُحدَثاً لكانت صفاتُ اللهِ مُحدَثةً، لكَونِها ممكنةً لذاتِها. واللازمُ باطلٌ.

وأمّا قولُه: «إنَّ الأجسامَ لو كانت أزليّةً فإمّا أن يَكونَ متحرّكةً في الأزلِ أو ساكنةً»؛ قُلنا: لِمَ لا يَجوزُ أن تكونَ[۹] متحَرّكة؟ قولُه: «إنَّ الحركةَ تقتضي المسبوقيّةَ بالغيرِ والأزلَ يقتضي عدمَ المسبوقيّةِ بالغيرِ، فيَلزَمُ الجمعُ بين المسبوقيّةِ بالغَيرِ وعدمِ المسبوقيّةِ بالغير»؛ قُلنا: لا نُسَلِّمُ، وإنّما يَلزَمُ الجمعُ بينَهما لو كانَ الشيءُ الواحدُ

---

۱. ل: - كل.
۲. م: الأخر.
۳. ل: تقابل.
٤. ل: مطابقا.
٥. ر: ما.
٦. م: تكون.
۷. ر: يقول.
۸. ل: ان.
۹. ل: يكون.

مسبوقاً بالغيرِ وغيرَ مسبوقٍ بالغَيرِ؛ وليس كذلك. فإنّ المسبوقَ بالغيرِ لا يكونِ إلاّ الحركةَ، وغيرَ المسبوقِ بالغيرِ هو الجسمُ، فلا يَلزَمُ الجمعُ بينَ المسبوقيّةِ وعدمِ المسبوقيّةِ في شيءٍ واحدٍ. وأمّا قولُه: «لو كانت متحرّكةً لكانت بحالةٍ لا يخلو من الحوادثِ، وما لا يخلو من الحوادثِ فهو حادثٌ»؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ. قولُه: «لو لَم يَكُنْ كذلک لكان الحادثُ أزليّاً»؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ، وإنّما يَلزَمُ ذلک أن لو كان الحادثُ الواحدُ بِعَينِه يَصيرُ أزليّاً، وليس كذلک بل يكونُ قبلَ كلِّ حادثٍ حادثٌ آخَرُ لا إلى أوّلَ، فلا يَلزَمُ قِدَمُ الحوادثِ. أمّا قولُه: «إنّها لو كانت متحرّكةً لكانَ الحادثُ اليَوميُّ موقوفاً على انقضاءِ ما لا نهايةَ له»؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ، بل يكونُ الحادثُ اليَوميُّ مسبوقاً بحوادثَ لا أوّلَ لها؛ لِمَ قُلتُم إنَّ ذلک غيرُ جائزٍ؟ والنزاعُ ما وَقَعَ إلاّ فيه. أمّا قولُه: «إنَّ الحاصلَ من الحركةِ اليوميّةِ إلى الأزلِ جملةٌ»؛ قُلنا: لا نُسلِّمُ، وإنّما يَلزَمُ أن لو كانتِ الحركاتُ مجتمعةً في الأزلِ لِيَحصُلَ[1] منها جملةٌ ومجموعٌ. وَلَئِن[2] سَلَّمْنا أنـّه لا يَجوزُ أن يكونَ متحرّكةً في الأزلِ، ولكن لِمَ قُلتُم إنَّهُ لا يَجوزُ أن يكونَ ساكنةً فيه. قولُه: «لو كانت ساكنةً في الأزلِ لَامتَنَعَ أن تَصيرَ متحرّكةً»؛ قُلنا: لا نُسَلِّمُ. قولُه: «إنَّ المؤثِّرَ في السكونِ إمّا قديمٌ أو حادثٌ»؛[3] قُلنا: لِمَ قُلتُم إنّه لو كان قديماً يَلزَمُ دوامُ السكونِ؟ ولِمَ لا يَجوزُ أن يُقالَ تأثيرُه موقوفٌ على شَرطٍ عدميٍّ أزليٍّ؟ والعدمُ الأزليُّ جائزُ الزوالِ، فإذا زال ذلک العدمُ زال ذلک السكونُ. وَلَئِن سَلَّمْنا أنـّه يَلزَمُ دوامُ السكونِ، ولكن لِماذا يَلزَمُ امتناعُ الحركةِ لذاتِها؟ وهذا لأنَّ السكونَ حينئذٍ يكونُ ممتنعَ الزوالِ بشَرطِ الموجِب، ولا يَلزَمُ من كَونِه ممتنعَ الزوالِ بشَرطِ الموجِبِ أن يَكونَ مُمتَنعاً لذاتِه لِيَلزَمَ منه امتناعُ الحركةِ لذاتِها.

وأمّا **طريقتُهُم في إثباتِ الصانعِ تعالى وصفاتِه ووحدانيّتِه**، فهو أنـّهُم قالوا: العالَمُ الجسمانيُّ حادثٌ، وكلُّ حادثٍ فَلَه مُحدِث، فالعالَمُ الجسمانيُّ لَه مُحدِثٌ؛ فيَلزَمُ وجودُ الصانعِ. ثُمَّ قالوا: إنَّ صانعَ العالَمِ لا بُدَّ أن يَكونَ قادراً، عالِماً، متَكلِّماً، مُريداً، حَيّاً، سميعاً، بصيراً؛ لأنَّ هذه صفاتُ كمالٍ فلو لَم يوصَفْ بها ذاتُ اللهِ تعالى لكان البارئُ تعالى ناقصاً، والنقصُ عليه تعالى مُحالٌ.

ثُمَّ تَمَسَّكوا في **إثباتِ الوحدانيّةِ** بأنـّها لو فَرَضْنا إلهَينِ يَلزَمُ منه المُحالُ؛ لأنـّا لو فَرَضْنا إلهَينِ وفَرَضْنا أنّ أحدَهما يُريدُ حركةَ زيدٍ والآخَرُ يُريدُ سكونَه، فإمّا أن يَحصُلَ مُرادُ كلِّ واحدٍ منهما أو يَحصُلَ مُرادُ أحَدِهِما دونَ الآخَرِ. فإن حَصَلَ مُرادُ كلِّ واحدٍ منهما يَلزَمْ اجتماعُ الحركةِ والسكونِ في حالةٍ واحدةٍ، وهو مُحالٌ. وإن لَم يَحصُلْ مُرادُ واحدٍ منهما يَلزَمْ أن لا يَكونَ واحدٌ[4] منهما[5] إلهَ العالَمِ. وإن حَصَلَ مرادُ

---

۱. ل: يحصل.
۲. ل: ان.
۳. ر، م: قديما او حادثا.
٤. ل: كلّ واحد.
٥. ل: + بحالة كيف شاء وأراد فلايكون كلّ واحد منهما.

أحدِهما دونَ الآخَرِ يَلزَمْ أن يَكونَ أحدُهما قاصِراً عن الآخَرِ في تمامِ صفاتِه وقد فَرَضْنا إلهَينِ يُشارِكُ كلُّ واحدٍ منهما الآخَرَ في الصفاتِ الإلهيّةِ.

ثُمَّ تَمَسَّكوا على **جوازِ رؤيةِ الله** تعالى بأنـَّه موجودٌ، وكلُّ موجودٍ[۱] يُمكِنُ رؤيتُه؛ لأنَّ إمكانَ رؤيةِ الأجسامِ والأعراضِ معلَّلةٌ بالوجودِ، والوجودُ مشتركٌ[۲] بينَ الموجوداتِ، فيَكونُ كلُّ موجودٍ ممكنَ الرؤيةِ. وإنّما قُلنا[۳]: «إنَّ رؤيةَ الأجسامِ معلَّلةٌ بالوجود»، لأنـَّها إمّا أن تكونَ معلّلةً بالإمكانِ أو بالحدوثِ أو بالوجودِ. والأوَّلُ باطلٌ، لأنَّ الإمكانَ عدميٌّ؛ لأنـَّه لو كان موجوداً لكان له إمكانٌ آخَرُ ولَزِمَ التسلسلُ؛ وإذا كان عدميّاً لا يَصلَحُ للعليّةِ. والثاني أيضاً باطلٌ، لأنّ الحدوثَ عبارةٌ عن كَونِ الوجودِ مسبوقاً بالعدمِ، فيكونُ أحدُ أجزائِه عدميّاً. وإذا كان كذلک كان الحدوثُ من حيثُ هو حدوثٌ[۴] عدميّاً، فلا يَصلَحُ للعليَّةِ[۵]. فَتَعَيَّنَ القسمُ الثالثُ، وهو المطلوبُ.

الاعتراضُ. أمّا قولُه: «إنَّ العالَمَ الجسمانيَّ حادثٌ فَلَه مُحدِثٌ»، فقد سَبَقَ الاعتراضُ على طريقتِهِم في الحدوثِ. وبعدَ النزولِ عن هذا المقامِ لا نُسلِّمُ أنَّ العالَمَ الجسمانيَّ إذا كان له مُحدِثٌ يَلزَمُ أن يَكونَ ذلک المُحدِثُ موجوداً واجبَ الوجودِ لذاتِه. فَلِمَ لا يَجوزُ أن يَكونَ مُحدِثُ الأجسامِ أموراً ممكنَةَ الوجودِ لذاتِها، كما ذَهَبَ إليه الفلاسفةُ؟ فإنَّهُم قالوا: مَصدرُ هذا العالَمِ جوهرٌ ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ يُقالُ له العقلُ الفعّالُ، وهو مستندٌ[۶] إلى عقلٍ آخَرَ، وهكذا إلى أن يَنتَهِيَ إلى العقلِ الأوَّلِ. والعقلُ الأوَّلُ يَعلَمُ ذاتَه ويَعلَمُ إمكانَه لذاتِه. فيَصدُرُ منه بواسطةِ عِلمِه عقلٌ آخَرُ مع الفلکِ الأعظمِ، ثمّ يَصدُرُ عن ذلک العقلِ عقلٌ آخَرُ[۷] وفَلَکٌ آخَرُ، وهكذا إلى أن يَتِمَّ عددُ العقولِ[۸] بعددِ الأفلاکِ. ثُمَّ يوجَدَ عقلٌ آخَرُ وهو العقلُ الفعّالُ فيَصدُرُ منه الأجسامُ العنصريّةُ والقوى النباتيّةُ والحيوانيّةُ والإنسانيَّةُ.

وأمّا قولُه: «إنّ صانعَ العالَمِ لا بُدَّ أن يكونَ موصوفاً بالعلمِ والقدرةِ وسائرِ الصفاتِ لأنـَّها أوصافُ كمالٍ[۹]»؛ قُلنا: لا نُسَلِّمُ أنـَّها صفاتُ كمالٍ بالنسبةِ إلى الله تعالى، وإنّما يَكونُ صفاتَ كمالٍ أن لو كانت ممكنةً في حَقِّه؛ فلِمَ قُلتُم إنـَّها ممكنةٌ في حَقِّه؟[۱۰] والنزاع ما وَقَعَ إلاّ فيه.

---

۱. ل: - وكل موجود.
۲. م: مشتركة.
۳. م: قلت.
٤. ل: - هو حدوث.
٥. ل: للعلته.
٦. ل: يستند.
۷. ر، م: - مع الفلک الأعظم ثم يصدر عن ذلک العقل عقل آخر.
۸. ر، م: العقل.
۹. ل: كما.
۱۰. ل: - في حقه.

وأمّا قولُه: «إنّا لو فَرَضْنا إلهَينِ يَلزَمُ منه المُحالُ»؛ قُلنا: لا نُسَلِّمُ. قوله: «إنّا لو فَرَضْنا أنّ أحدَهما يُريدُ حركةَ زيدٍ والآخَرُ سكونَه يَلزَمُ إمّا حُصولُ مُرادَيهما[۱] أو[۲] لا حصولُهما معاً أو حصولُ أحدِهما دونَ الآخَرِ وأيّاً مّا كان يَلزَمُ[۳] المُحالُ»؛ قُلنا: لِمَ قُلتُم إنَّ المُحالَ إذا لَزِمَ من فَرضِ وجودِهما مع إرادةِ أحدِهما حركةَ زيدٍ وإرادةِ الآخَرِ سكونَه يَلزَمُ من استحالةِ المجموعِ استحالةُ وجودِ إلهَينِ؟

أمّا قولُه: «إنَّ الباريَ موجودٌ وكلُّ موجودٍ مرئيٌّ[٤]»؛ قُلنا: لا نُسَلِّمُ. قوله: «إنَّ إمكانَ رؤيةِ الأجسامِ إمّا أن يكونَ لإمكانِ[٥] الأجسامِ أو لحدوثِها أو لوجودِها»؛ قُلنا: لا نُسلّمُ،[٦] ولِمَ لا يَجوزُ أن يُقالَ إنَّ إمكانَ الرؤيةِ إنَّما كانت لخصوصِ كَونِها أجساماً؟ ولَئِن سَلَّمْنا ذلک، ولکن لِمَ لا يَجوزُ أن يكونَ لإمكانها؟ قولُه: «إنَّ الإمكانَ عدميٌّ والعدميُّ لا يَصلَحُ أن يكون علّةً»؛ قُلنا: لا نُسَلِّمُ، وإنّما يَلزَمُ ذلک أن لو كان الإمكانُ علّةً لأمرٍ وجوديٍّ. وهذا لأنّ إمكانَ الرؤيّةِ أيضاً أمرٌ عدميٌّ والعدمُ جازَ تعليلُه بالعدمِ. ولَئِن سَلَّمْنا أنـّه لوجودها، ولکن لِمَ قُلتُم إنَّ الوجودَ مشتركٌ بينَ الموجوداتِ؟ وهذا لأنَّ وجودَ كُلِّ شيءٍ نفسُ ماهيَّته، والماهيَّةُ ليست مشتركَةً، فلا يَكونُ الوجودُ مشتركاً.

المسألةُ الثامنةَ عشْرةَ[۷] في إثباتِ نُبُوَّةِ نبيِّنا مُحمَّدٍ (صلَّى اللهُ عليه وآلِه وسَلَّمَ)

أمّا إثباتُ نُبُوَّتِه على الإطلاقِ فلأنـَّهُ ادَّعى النبوّةَ وظَهَرَتِ المعجزاتُ على يدِه على ما دَلَّ عليه التواترُ الموجِبُ لِليقينِ، وكُلُّ من كانَ كذلک كان نبيّاً؛ والعلمُ به ضروريٌّ.

وأمّا إلزامُ اليهودِ في إنكارِ نبوّتِه، فنقولُ: عدمُ ثبوتِ نبوّةِ مُحَمَّدٍ (عليه السلام)[۸] مع نبوّةِ موسى (عليه السلامُ) ممّا لا يَجتَمِعانِ. والثاني ثابتٌ بالاتّفاقِ، فيَلزَمُ انتفاءُ الأوَّلِ. وإنّما قُلنا: «إنّهما لا يَجتَمِعان»، لأنَّ ظهورَ المعجزاتِ وخرقَ العاداتِ بعدَ دعوى النبوّةِ إمّا أن كان كافياً في حصولِ العلمِ بالنبوّةِ أو لَم يَكُنْ كافياً. فإن كان كافياً يَلزَمْ نبوّةُ محمّدٍ (عليه السلام)[۹]. وإن لَم يَكُنْ كافياً[۱۰] فحينئذٍ يَلزَمْ عدمُ حصولِ العلمِ بنبوّةِ موسى[۱۱] (عليه السلامُ)؛ لأنّه لو حَصَلَ لكانَ حصولُه بدونِ الموجِبِ، لأنـّا نَعلَمُ بالضرورةِ[۱۲] أنـّه لا موجِبَ هناک سِوى ظهورِ المعجزاتِ وخرقِ العاداتِ عُقَيبَ

---

۱. ل: مرارة هما.
۲. ل: و.
۳. م: - يلزم.
٤. م: يمكن رؤيته.
٥. ل: الأركان.
٦. م: - قوله: إن إمكان رؤية الأجسام إمّا أن يكون لإمكان الأجسام أو لحدوثها أو لوجودها؛ قلنا: لا نسلم.
۷. ر، م، ل: الثامنة عشر.
۸. م: صلى الله عليه وآله وسلم.
۹. م: صلى الله عليه وآله وسلم.
۱۰. + يلزم.
۱۱. ر: عيسى.
۱۲. ر: بالضرور.

الدعوى. فَعُلِمَ أنـّهما لا يَجتَمِعانِ. والثاني ثابتٌ. فيَلزَمُ انتفاءُ الأوّلِ. وبهذا الطريقِ نُبَيِّنُ إلزام النصارى[۱].

والحكمةُ في النبوّةِ أنَّ الإنسانَ لا يَتِمُّ معيشتُه لو تَوَلّى تدبيرَ أمورِه[۲] مِن غيرِ شريكٍ يُعاوِنُه[۳] على ضروراتِ حاجاتِه. فلا بُدَّ أن يَتَعاوَنَ الناسُ بعضُهم ببعضٍ حتّى حتّى إذا[٤] اجتمعوا كان أمرُهم مَكفيّاً. فاضطَرّوا إلى الإقامةِ بالمُدُنِ والصنائعِ واحتاجوا إلى أن يكونَ[٥] في مُعامَلاتِهم ومُناكَحاتِهم وجِناياتِهم قانونٌ[٦] مرجوعٌ إليه. فإنَّ عقولَهم متعارِضةٌ متكافئةٌ[٧] لا يَنقادُ بعضُهم لبعضٍ، فيُؤدَّى أمرُهم إلى الفِتَنِ. فاقتَضَتِ الحكمةُ الإلهيّةُ أن يَبعَثَ شخصاً مخصوصاً بآياتٍ ومعجزاتٍ لِيتكلَّمَ معهم بألسِنَتِهم[۸] ويُبَلِّغَ إليهم الأوامرَ والنواهيَ ويُعلِّمَهم عبادةَ ربِّهم ويُذَكِّرَهم الرحيلَ إليه ويَهديَهم إلى صراطٍ مستقيمٍ.

* * *

تَمَّتِ المسائلُ.

والحمدُ لِوَليِّ الحمدِ والصلاةُ على الذواتِ الشريفةِ ذوي العلمِ والمجدِ.[۹]

---

۱. ل: + في إنكار نبوته (عليه السلام).
۲. ل: تدبيرا معدة.
۳. ل: تعاونه.
٤. ل: انه.
٥. ل: لان يكون.
٦. ل: قانوا.
۷. ل: - متكافئة.
۸. ل: - بالسنتهم.
۹. ل: - و الحمد لولي الحمد و الصلوة على الذوات الشريفة ذوي العلم و المجد.

فهرست منابع

[۱] ابهری، اثیرالدین (؟) *منتهی الأفکار*، نسخهٔ خطّی، کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، مجموعهٔ شمارهٔ ۲۷۵۲.

[۲] ابن تیمیة الحرانی، تقی‌الدین أحمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۱ه). *درء تعارض العقل والنقل*، بتحقیق الدکتور محمد رشاد سالم، المملکة العربیة السعودیة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة.

[۳] اسکندر بیگ ترکمان (۱۳۸۲). *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، به تصحیح ایرج افشار، سه جلدی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

[۴] اعتمادالسلطنه، محمدحسن‌خان (۱۳۷۶). *تاریخ منتظم ناصری*، به تصحیح محمداسماعیل رضوانی، تهران، دنیای کتاب.

[۵] حائری، عبدالحسین (۱۳۴۵). *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملّی*، ج۵، تهران، کتابخانهٔ مجلس شورای ملّی.

[۶] خواند میر، غیاث‌الدین (۱۳۸۰). *تاریخ حبیب السیر*، چهار جلدی، تهران، انتشارات خیّام.

[۷] صدرایی خویی، علی، ابوالفضل حافظیان بابلی و مصطفی درایتی (۱۳۸۸). *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ آیت‌اللّه گلپایگانی*، ج ۷ و ۸، تهران، کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.

[۸] صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات در ایران*، هشت‌جلدی، تهران، انتشارات فردوس.

[۹] طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۰). «تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الأفکار»، با تصحیح و مقدّمهٔ عبداللّه نورانی؛ در: *منطق و مباحث الفاظ* (مجموعهٔ متون و مقالات تحقیقی)، به اهتمام مهدی محقّق و توشی‌هیکو ایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

[۱۰] عرب‌زاده، ابوالفضل (۱۳۷۸). *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ آیت‌اللّه گلپایگانی*، ج۱، قم، دار القرآن الکریم.

[۱۱] عظیمی، مهدی، و هاشم قربانی (۱۳۹۰). «الرسالة الزاهرة، نوشتهٔ اثیرالدین ابهری: نسخه‌شناسی، متن‌شناسی، تصحیح، و تحلیل»، *نشریّهٔ علمی-پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی*، شمارهٔ ۲، سال ۴۴، پاییز و زمستان، صص. ۱۲۹ـ۱۶۳.

[۱۲] غزّالی، ابوحامد (۱۳۸۲). *تهافت الفلاسفة*، بتحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.

[۱۳] موحّد، صمد (۱۳۷۳). «اثیرالدین ابهری»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج۶، تهران.

[۱۴] نورانی، عبداللّه ← ۶.

[۱۵] وحید قزوینی، میرزا محمد طاهر (۱۳۸۳). *تاریخ جهان‌آرای عباسی*، به تصحیح سیّد سعید میر محمّد صادق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

[۱۶] هدایت، رضاقلی‌خان (۱۳۷۳). *فهرس التواریخ*، به تصحیح عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

[17] Anawati, G. C. (1982). “Abharī, Athīr al-Dīn.” *Encyclopedia Iranica*. Vol. I, Fasc. 2, pp. 216-217.

[18] Eichner, H. (2012). “Al-Abharī, Athīr al-Dīn.” *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson (eds). Brill Online.

[19] Rescher, N. (1964). *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh.

[20] Sarıoğlu, H. (2007). “Abharī: Athīr al-Dīn al-Mufaḍḍal ibn ʿUmar ibn al- Mufaḍḍal al-Samarqandī al-Abharī.” *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. Thomas Hockey *et al*. (eds.), New York, Springer.

[21] Şeşen, Ramazan (1997) *Mukhtārāt min al-makhṭūṭāt al-‘Aarabiyya al-nādira fī maktabāt Turkiyya*, takdim Ekmeleddin İhsanoğlu, Istanbul, İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştirma Vakfi (İSAR).